Alejandro Galliano

¿POR QUÉ EL CAPITALISMO PUEDE SOÑAR Y NOSOTROS NO?

Breve manual de las ideas de izquierda para pensar el futuro



siglo veintiuno editores

Galliano, Alejandro
¿Por qué el capitalismo puede soñar y nosotros no? / Alejandro Galliano.- 1ª ed.- Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, 2020.

Libro digital, EPUB.- (Crisis)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-801-007-6

1. Pensamiento Político. 2. Pensamiento Económico. 3. Ensayo Sociológico. I. Título.

CDD 320.5

<www.sigloxxieditores.com.ar>

Diseño de cubierta y de colección: Eugenia Lardiés

Ilustración de cubierta: Guido Ferro

Digitalización: Departamento de Producción Editorial de Siglo XXI Editores Argentina

Primera edición en formato digital: abril de 2020

Hecho el depósito que marca la ley 11.723

ISBN edición digital (ePub): 978-987-801-007-6

Índice

Introducción

En el barrio porteño de Retiro se pueden ver dos grandes torres con el logo de WeWork en la cima. Son las torres Bellini, en Esmeralda y Paraguay. Por las ventanas se ven amplios espacios abiertos y paredes cubiertas con madera, plantas y frases inspiradoras como "Hacé lo que amás". Adentro varias personas trabajan: algunos son *freelancers* con sus notebooks, que comparten un espacio ameno; en otros casos se trata de oficinas enteras mudadas allí por decisión de sus empresas. WeWork es una compañía de *coworking* que tiene 230 oficinas repartidas en 71 ciudades de 20 países. La torre Bellini es, dicen, el segundo edificio de *coworking* más grande del planeta. Hay otra filial en Libertador a la altura de Vicente López.

* * *

El *coworking* es el trabajo en un espacio compartido, la disolución de la empresa en nuestras vidas. Las oficinas como espacio de trabajo nacieron a fines del siglo XIX, poco después de las fábricas, y adoptaron su lógica: ordenar a los trabajadores de forma monótona y eficiente para producir de manera estandarizada. En los años noventa, cuando la economía postindustrial brillaba como un diamante loco sobre la burbuja de las puntocom, aparecieron esas oficinas sin paredes, con pufs y mesas de *ping-pong*, a las que nos tienen acostumbrados las empresas tecnológicas y los creativos publicitarios. Simultáneamente, los cafés se llenaron de *freelancers* sin oficina que iban a trabajar a sus mesas. El *coworking* surgió de la unión de estos

freelancers y aquellas oficinas. Pero aún había que transformarlo en un gran negocio.

Eso es lo que hicieron Adam Neumann y Miguel McKelvey, los fundadores de WeWork. Dos jóvenes fanáticos de la película *Wall Street*, criados en comunidades (Adam, en un kibutz; Miguel, en una comunidad *hippie* de Oregón) y educados en instituciones de élite. Comenzaron alquilando edificios viejos en Brooklyn para reciclarlos como espacios de *coworking*. En 2010 lanzaron WeWork y en menos de ocho años atrajeron a inversores como Goldman Sachs y JP Morgan y a clientes como Siemens, Microsoft y Amazon. WeWork alcanzó a cotizar en 20.000 millones de dólares, mucho más que empresas inmobiliarias históricas. Alquilaba la mayor parte de sus instalaciones y hacía poco más que acondicionarlas. El resto era pura "filosofía WeWork": un discurso de espíritu comunitario, consumos *hipsters* y buena onda para que el trabajo de oficina se confundiera con la diversión y la vida misma. "Estamos haciendo kibutz capitalistas", dijo Neumann, y se refería a sus clientes como la WeGeneration, "una generación de emprendedores emocionalmente inteligentes e interconectados a la que le preocupa el mundo, quiere hacer cosas copadas y ama el trabajo". Como parte de esa filosofía proyectaron WeLive, departamentos de alquiler para vivir arriba de las oficinas, y WeGrow, un jardín de infantes que incluye vida de granja, clases de *branding* para niños y una pedagogía enfocada en desarrollar el "superpoder de cada niño". Neumann llegó a confesar a la revista *Forbes* que, de concretarse la colonización de Marte a cargo de la empresa aeroespacial SpaceX, de Elon Musk, quiere instalar sus oficinas en el planeta rojo.

En octubre de 2019 WeWork canceló su salida a la Bolsa. Las auditorías demostraron que era insolvente y el SoftBank debió hacerse cargo de la empresa. Previsiblemente, harán una serie de recortes profundos para bajar costos y asegurarle algo de rentabilidad. El sueño comunitario devendrá en una austera empresa de alquiler de oficinas. El ascenso y caída de WeWork nos recuerda el de la Argentina macrista: se trató de ocultar un modelo de negocios viejo y poco

rentable con deuda y un CEO carismático hasta que los números no dieron más. Pero también nos habla del capitalismo actual: ¿por qué el corazón del capitalismo financiero confió en una empresa que proponía un kibutz capitalista y que hablaba en serio de abrir filiales en otro planeta sin haber dado un dólar de beneficio?

En la respuesta se mezclan dos patologías. En primer lugar, la sobreliquidez que lleva a los capitales a invertir en cualquier *startup*, esas "empresas incipientes", sin beneficios pero con promesas de crecimiento exponencial gracias a las nuevas tecnologías. En segundo lugar, una predisposición del capital a imaginar mundos que dotan de contenido a esos proyectos. Hace mucho tiempo que los capitalistas abrigan y financian fantasías como si quisieran escapar de este mundo, mucho más violento y desigual de lo que se esperaba hace veinte años. Y no está mal, porque el presente siempre es horrible y el futuro es el único lugar al que huir corriendo. La pregunta es por qué dejamos de hacerlo nosotros.

Ya pasamos demasiado tiempo hablando de utopías. Durante años el liberalismo estuvo culpándolas de todos nuestros males, desde el nazismo hasta la Unión Soviética. Y un día nos despertamos y es el capitalismo el que sueña con ellas: los proyectos de Elon Musk para colonizar Marte, el plan de Ray Kurzweil de subir su mente a una computadora que le garantice inmortalidad... o WeWork, el falansterio 2.0 que quería fundir nuestra casa y nuestra vida con el trabajo de oficina.

El error fue dejar de soñar nosotros, regalarle el futuro a un puñado de millonarios dementes por vergüenza a sonar ingenuos o totalitarios. El realismo político y la necesidad de resistir fueron arrinconando a la izquierda y los movimientos populares en formas de movilización y organización esencialmente defensivas, locales e incapaces de ir más lejos que la mera reproducción de las condiciones de vida ya precarias de los grupos en lucha. Granjas cooperativas, fábricas recuperadas, comedores comunitarios, centros de estudiantes y otras formas emergentes demostraron creatividad y eficacia para detener o moderar el impacto de políticas impopulares, pero pocas

veces estas estrategias lograron avanzar más allá de los grupos directamente involucrados y proyectar un futuro alternativo para el conjunto de la sociedad.

Luego de cada estallido social, cuando el gas lacrimógeno se dispersa y la calle se desocupa, no importa la gran derrota o la pequeña victoria que los manifestantes se lleven a casa, el mapa será el mismo: grandes bolsones de resistencia y autogestión, más o menos reprimidos, más o menos abandonados, junto a los cuales los gerentes de la vida pública y privada seguirán proyectando futuros para entregarle unos años más de vida a un capitalismo que ya parece haber dado todo de sí. Mientras tanto, los nuevos movimientos derechistas, que saben articular la agenda social conservadora con un proyecto de sociedad futura atractivo tanto para los jóvenes como para la clase trabajadora, se dedican a colonizar el imaginario colectivo y las energías políticas.

En esta hora de rebeliones en todo el mundo, no podemos ceder el honor de pensar el futuro a esa gente. La parábola de WeWork, que vende un modelo de negocios insolvente a costa de endeudamiento y una vaporosa imagen de sociedad futura en la que trabajar y vivir son lo mismo, es la de la América Latina gerencial del giro a la derecha y la de un mundo que crece cada vez con mayor lentitud y confía cada vez menos en la democracia para gobernarse.

Recuperemos alguna idea de futuro o alguien lo hará por nosotros.

* * *

Este libro habla del futuro. Es un intento de pensar futuros alternativos a partir de las condiciones que impone el presente. Utopías realistas construidas con los materiales que ofrece el capitalismo actual en el mundo y en Latinoamérica. No se trata de ideas de izquierda sobre el futuro de la sociedad presente, sino de ideas de sociedad futura radicalmente diferentes. Ninguna de ellas tiene una aplicación política inmediata pero todas fijan un horizonte lejano y un imaginario hacia el cual debe dirigirse esa política.

En la primera parte describo las transformaciones económicas, tecnológicas y sociales de los últimos años. El lector habituado a esos temas no encontrará nada nuevo, pero sí una sistematización y una forma personal de ordenar esa información. Hacia el final, aventuro una hipótesis sobre la supuesta incapacidad actual de pensar el futuro. La segunda parte presenta modelos que asumen el agotamiento material y ambiental del capitalismo y proponen construir una comunidad más equilibrada por fuera de él. La tercera parte se detiene en los proyectos que apuestan a emplear las tecnologías y los recursos acumulados por el capitalismo para superarlo social y económicamente. La cuarta parte se dedica a las miradas catastróficas sobre el no futuro. Para alivianar la lectura, reduje las referencias y el bagaje conceptual al mínimo. El interesado en profundizar algún tema encontrará una sección de bibliografía al final organizada por capítulos. A lo largo del libro prioricé una mirada histórica que me permitiera dar cuenta de las transformaciones de las ideas y su entorno a través del tiempo, balanceando el relato con el análisis. Esto se debe a mi formación personal, pero también a la convicción de que, divorciados del pasado, los análisis del presente y el futuro terminan convertidos en abstracciones erráticas, inútiles para cualquier propuesta realista.

El laboratorio de este libro fue una serie de textos publicados en las revistas *Crisis* y *La Vanguardia*, por sugerencia de sus editores, Hernán Vanoli y Mariano Schuster, respectivamente. Vaya el reconocimiento para ellos. Después de los 40 años uno tiene la certeza de que no es propietario pleno de ninguna de sus ideas. Detrás de cada una hay horas de charlas y pilas (o terabytes) de libros, imágenes y sonidos compartidos. Lo que sigue es una lista caprichosamente alfabética de esos cómplices involuntarios: Silvana Aiudi, Gerardo Aboy Carlés, Tomás Rodríguez Ansorena, Martín Baña, Tomas Borovinsky, la gente de Caja Negra Editora, Agustín Cesio, Santiago Curci, Marcelo Corti, Ezequiel Gatto, Guillermo Jerez, Eduardo Minutella, Mariano Narodowski, Sofía Negri, Heber Ostroviesky, los asistentes del curso "Futuros Indefinidos" organizado por Pansophia, Federico Poore,

Sebastián Provvidente, Adrián Rodríguez, Javier Rodríguez, Martín Rodríguez, Juan Ruocco, Mariano Schuster, Martín Schuster, Pablo Stefanoni, Pablo Touzón, Fabio Wasserman y, nuevamente, Hernán Vanoli, quien hizo posible este libro junto con Caty Galdeano y Carlos Díaz, de la editorial Siglo Veintiuno.

Parte I

El capitalismo 4.0

“La máquina, dueña de la habilidad y la fuerza en lugar del obrero, es ella misma la virtuosa, posee un alma propia presente en las leyes mecánicas que operan en ella”, apuntó Karl Marx en su “Fragmento sobre las máquinas”. Un texto casi herético, que durmió inédito en sus manuscritos hasta los años setenta, en el cual el entusiasmo dialéctico lo llevó a desplazar la mirada de la lucha secular entre trabajadores y capitalistas hacia un enfrentamiento más abstracto entre el Capital y el Trabajo: la humanidad que empuja su tecnología, el fruto de sus saberes y destrezas, contra la propia humanidad, hasta reemplazarla o fundirse en ella. Y por eso, justamente, es un texto que previó nuestro presente.

Desde hace un tiempo sentimos que nos acechan máquinas virtuosas, o su alma sin cuerpo en forma de software. Desde la crisis de 2008 la venta de robots industriales, que venía creciendo a un 3% anual, saltó al 17%. Para 2040, por ejemplo, se proyecta que un 75% del parque automotor será autónomo: autos y camiones que prescindirán de conductor. Pero no hace falta imaginar una legión de androides cromados que marchan por las calles: en la actualidad ya muchos servicios se automatizan mediante programas y plataformas conectados a internet que recopilan y procesan una cantidad inimaginable de datos y producen desde un informe contable hasta un diagnóstico médico pasando por una crónica deportiva o incluso una buena recomendación cultural.

Estas transformaciones suelen agruparse bajo el concepto de “industria 4.0”. El término surgió durante la Feria de Hannover de 2011, cuando Wolfgang Wahlster, director del Centro de Investigaciones de Inteligencia Artificial de Alemania, articuló una

respuesta corta a un problema complejo: introducir la internet en el proceso industrial para lograr competitividad sin necesidad de bajar salarios. Años más tarde, la edición 2014 de la Feria de Hannover convirtió la noción de industria 4.0 en su principal consigna. Siemens llamó así a su porfolio de soluciones para automatizar las fábricas y el concepto circuló entre los políticos y periodistas de Alemania, primero, y luego de toda Europa. En los Estados Unidos, particularistas como siempre, prefirieron emplear el término "internet industrial", creado por General Electric. Como buen *hit* publicitario, industria 4.0 sugiere mucho pero explica poco: ¿en qué consiste? ¿Anuncia una cuarta revolución industrial futura o nos dice que ya estamos en ella? ¿Por qué sería la cuarta? Y, sobre todo, ¿qué efecto tiene sobre el resto de la sociedad?

En primer lugar no se trata de robótica, es decir, de artefactos autónomos que replican movimientos o actividades humanos. Eso ya es ciencia antigua para el capitalismo. Se trata más bien de integrar tres tecnologías que permiten transformar cualquier objeto en un robot. Primero, la difusión de *internet*, que amplió la interacción, la cantidad de usuarios, la información disponible, la conectividad y los dispositivos a través de la "internet de las cosas", es decir, la conexión de cualquier objeto físico a la red para recibir y enviar información. Luego, la aparición de las *plataformas*: infraestructuras digitales intermediarias sobre las cuales diversos usuarios interactúan, y de las cuales es posible extraer datos. Finalmente, el desarrollo de *algoritmos*: instrucciones o secuencias de pasos que permiten automatizar respuestas o soluciones, y clasificar e incorporar continuamente grandes volúmenes de datos para aprender nuevas respuestas y soluciones. La combinación de estas tres tecnologías termina dando lugar a un sistema ciberfísico que integra objetos con internet, extrae datos de esa interacción y los emplea para automatizar más y más funciones.

En segundo lugar, el concepto implica una periodización. La industria 1.0 habría surgido en 1784, con el primer telar impulsado a vapor; la industria 2.0, en 1870, con la aparición de la primera cinta

transportadora eléctrica en los mataderos de Cincinnati y el procesamiento en serie que terminaría en la cadena de montaje fordista; la industria 3.0, en 1969, con el controlador lógico programable Modicon, que dio inicio a la automatización digital; finalmente, la industria 4.0 aparece en algún momento de la década de 2000 con la web 2.0 y el desarrollo de la Inteligencia Artificial. Sin embargo, el criterio de la periodización es problemático: las industrias 1.0 y 2.0 se definen por una fuente de energía (el vapor y la electricidad, respectivamente); aunque la segunda también agrega un proceso productivo (la cadena de montaje), al igual que la 3.0 (la automatización), que no incluyó una nueva fuente de energía. La industria 4.0 es una combinación de tecnologías preexistentes sin que haya habido un invento fundacional como en las otras etapas.

Por supuesto que le estamos pidiendo demasiado a lo que no es otra cosa que una sofisticada estrategia de *marketing* de la industria alemana. Pero el concepto puede resultarnos útil si lo llenamos de historia social y económica. Cada una de estas industrias constituyó un modelo de economía y sociedad, y un sistema de ideas para pensarse a sí mismas. Cada "industria" no se agota dentro de la fábrica, sus transformaciones alcanzan a toda una sociedad que sigue siendo capitalista. Por eso podemos ampliar el concepto para hablar de un capitalismo 4.0, y recorrer toda la historia del capitalismo para entender su origen.

1. Historia de cuatro capitalismos

Lecciones de la Revolución Industrial

La industria 1.0 es la Revolución Industrial. La máquina de vapor era una tecnología que dormía desde el siglo I d.C. en el gabinete de curiosidades de algún cortesano bizantino. Fueron las nuevas condiciones sociales las que le dieron sentido: la proletarización de miles de campesinos que perdieron sus tierras por la privatización de los campos comunes entre los siglos XVI y XVII y la apertura de un mercado textil entre la India y América, intermediado por Gran Bretaña, su imperio y sus aceitadas rutas marítimas. Agolpar a aquellos proletarios en un galpón a hilar para este mercado voraz le dio sentido a la máquina de vapor. Así nació la fábrica: a la vera de los ríos, con la manipulación de un bien barato como el algodón en tinglados de ladrillo y chapa llenos de desposeídos. Fue una revolución marginal, silenciosa, contrapunto de la más espectacular Revolución Francesa que ocurría al mismo tiempo.

El espectáculo social de la Revolución Industrial era miserable: represión, trabajo infantil y extenuación en las fábricas; pobreza, alcoholismo y prostitución en los barrios. La manufactura era una actividad económica, social y hasta geográficamente marginal a los grandes negocios comerciales y financieros de Londres. Por eso muchos contemporáneos la despreciaron: la mayor parte de los primeros testimonios críticos que llegaron hasta nosotros sobre las nacientes fábricas proviene de aristócratas horrorizados moral o, al menos, estéticamente por la miseria, suciedad y anomia de los barrios industriales. La industria parecía una actividad menor, un negocio sucio y pasajero, sin la dignidad nobiliaria de la gran propiedad agrícola, ni el *glamour* y el estatus del comercio marítimo o las altas

finanzas. Esa despectiva percepción aristócrata impregnó pronto al romanticismo, como se deja ver en los nibelungos de Richard Wagner: enanos deformes que trabajan en fraguas bajo tierra y que, en un sentido estrictamente económico, son obreros. Pero en la medida en que la industria demostró ser un negocio rentable y duradero, el juicio social mutó rápido y la industria no solo se convirtió en una oportunidad de negocios respetable, sino incluso en la cifra del progreso de la humanidad. En el libro *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, Friedrich Engels cuenta que, de paseo por Mánchester junto a un burgués, le comentó lo fea que era la ciudad y lo mal que vivían los obreros. El hombre lo escuchó en silencio y antes de despedirse dijo: "Pero se hace mucho dinero aquí; buenos días, señor".

La segunda reacción fue más dramática. El 11 de marzo de 1811 se registraron las primeras destrucciones de máquinas en Nottingham. En los dos años siguientes se extendieron en Yorkshire y Lancashire. Eran obreros que se reunían por las noches en bosques cercanos a las fábricas y entraban a destruirlas con taladros y mazas. Simultáneamente, comerciantes y magistrados recibían amenazas de muerte firmadas por Ned Ludd, legendario pionero de la destrucción de maquinaria. Se sancionó la pena de muerte para los destructores de máquinas y los luditas llegaron a enfrentarse al ejército inglés en Middleton, Lancashire y Pentrich, donde en 1817 Jeremiah Brandreth, un tejedor desempleado, dirigió el último levantamiento ludita. En 1830 los conflictos reaparecieron en el campo, con la destrucción de trilladoras, la quema de graneros y nueva correspondencia amenazante, esta vez firmada por el Capitán Swing. Detrás del ludismo encontramos la misma convicción de la oligarquía londinense: que la industria era un fenómeno pasajero y evitable, solo bastaba con romper las máquinas para volver a los viejos buenos tiempos. La historia ya condenó a los luditas, pero apuntemos un par de atenuantes. La práctica de romper herramientas de trabajo era anterior a la Revolución Industrial y tenía algún grado de eficacia: en 1760, luego de una ronda destructiva de telares, se acordaron convenios colectivos en Bélgica. Tampoco se limitaba a los

trabajadores: pequeños comerciantes, maestros artesanos y la población en general compartían esa aversión a la tecnificación que amenazaba con destruir su ideal de vida republicano de pequeños propietarios libres e iguales. Finalmente, el objetivo no era la tecnología sino el capital, no se limitaba a las máquinas sino que incluía materias primas, productos terminados y cualquier otra propiedad del patrón.

La tercera reacción fue aún más perniciosa y provino de las propias clases altas. El 6 de mayo de 1795 los jueces de Berkshire reunidos en Speenhamland establecieron un subsidio, a escala del precio del pan, que los trabajadores percibirían en su parroquia local, independientemente de su salario. La llamada Ley Speenhamland estaba inspirada en el "derecho a la vida" del pobre, pero su efecto, según Karl Polanyi, fue una "trampa de pobreza": los patrones pagaban salarios mínimos confiando en que el subsidio los complementaba, los pobres trabajaban lo mínimo posible con el mismo razonamiento y no emigraban para no perder el subsidio; la productividad entonces caía y eso justificaba salarios aún más bajos. Los trabajadores sostenidos al borde de la pobreza se hundieron en el dulce confort de la miseria segura, mientras la productividad del trabajo se estancaba. El subsidio de la Speenhamland reforzaba la servidumbre y el paternalismo parroquiales justo en el momento en que la Revolución Industrial requería un mercado de trabajo libre. Esa ley fue abolida recién en 1834. Comenzó entonces el capitalismo puro y duro, la intemperie total del trabajador expuesto a las fuerzas del mercado.

Finalmente, algunos testigos del capitalismo 1.0 intentaron racionalizarlo en ese tipo de explicación aséptica e impersonal que el romántico reaccionario Thomas Carlyle llamó "ciencia lúgubre" y que nosotros conocemos sencillamente como "economía". Para Thomas Malthus, el problema era la superpoblación y no encontraba otra solución que decrecer: restringir los nacimientos con abstinencia sexual o esperar un brote violento de mortalidad; para David Ricardo, lo era la injusticia en la distribución de la riqueza entre la aristocracia

terrateniente y los nuevos industriales, y la solución era acelerar el desarrollo del capitalismo abriendo el mercado a todo el mundo. Ambos eran testigos de los límites de un sistema que pugnaba por nacer. Medio siglo después, el modelo estaba consolidado y aquellas posturas se radicalizaron en filosofías: Charles Darwin llevó la lucha por la supervivencia malthusiana a principio vital; Karl Marx convirtió la lucha entre clases sociales y la aceleración ricardianas en programa político.

Mientras tanto, muy lejos de allí, en el Río de la Plata, rosistas y románticos veían a las revoluciones de 1848 como una consecuencia de la industrialización, un problema europeo que preferían mantener lejos. Un siglo después esta tierra pastoril se llenaba de fábricas sin que nadie supiera explicar bien para qué estaban. Porque las tecnologías que no hacemos entrar por la puerta, entran por la ventana, aunque nos neguemos a pensarlas.

La industria 2.0 es lo que algunos historiadores llaman la “Segunda Revolución Industrial”. La detonó la crisis de 1873, la primera gran depresión moderna: el desarrollo capitalista de las décadas anteriores llenó el mundo de empresas, la competencia entre ellas hizo bajar los precios y, con ello, los beneficios, entonces el crédito y la especulación financiera cubrieron ese bache hasta que la burbuja explotó y sobrevino una meseta económica de casi veinte años. El capitalismo se reconvirtió dramáticamente: los Estados nacionales comenzaron a proteger sus economías con políticas que iban desde tarifas aduaneras hasta la incorporación de colonias, las empresas se concentraron en monopolios para controlar las condiciones de mercado, el consumo se masificó por el avance de la urbanización, el crecimiento de las clases medias y el incremento de los salarios.

En este contexto de concentración y masificación tienen sentido muchas de las innovaciones de la época: son los años de Edison, Tesla, Graham Bell y, sobre todo, de Henry Ford, que terminaría por dar su nombre y su modelo de producción a la economía de todo un siglo. Después de la Segunda Guerra Mundial, medio planeta fue organizado

a la medida de la industria 2.0: la sociedad fue empotrada en una cuadrícula corporativa en la que grandes bloques (las empresas monopólicas, los sindicatos y el Estado de bienestar) acordaban la paz social y la demanda agregada distribuyendo el ingreso, y los países comenzaron a relacionarse entre sí mediante un sistema de válvulas y tuberías (FMI, GATT, Banco Mundial, OTAN) que regulaban los negocios, las paces y las guerras. La otra mitad del planeta se organizó de manera bastante parecida pero con otra bibliografía y sin propiedad individual.

Podemos decir que la sociedad de la industria 2.0 fue la más autoconsciente de la historia: en su intento de pensarse, parió en muy poco tiempo disciplinas destinadas a perdurar: la economía moderna, con William Stanley Jevons, Léon Walras y Carl Menger; la sociología, con Émile Durkheim y Max Weber; la psicología, con Wilhelm Wundt, John Watson y Sigmund Freud, etc... El capitalismo 2.0 difundió la industria a todo el mundo y moldeó las instituciones y las ciencias con las que todavía hoy entendemos la sociedad y la economía. No es raro que sea este el modelo de sociedad que aún tenemos en la cabeza y que nos paraliza ante una nueva realidad más vieja de lo que creemos.

Go West: los orígenes del capitalismo 4.0

La piedra basal de Silicon Valley y su industria 3.0 está en la avenida Addison 367, Palo Alto, California. Es el garaje donde William Hewlett y David Packard fundaron su empresa epónima de electrónica en 1939, con 538 dólares (poco menos que 10 000 dólares actuales), leyenda fundacional de tantos garajes emprendedores del capitalismo 3.0. Pero como siempre, el origen de una sociedad hay que buscarlo en los intestinos de la anterior. Una lectura somera de sus biografías en Wikipedia o la enciclopedia británica nos recuerda que Hewlett trabajó como jefe de electrónica de la División de Desarrollos del

Departamento de Guerra durante la Segunda Guerra Mundial, y Packard fue secretario de Defensa durante el gobierno de Nixon.

El emprendedorismo tecnológico de la costa oeste estaba imbricado con el complejo industrial-militar, una hipérbole corporativa de la industria 2.0 que empezó a tomar forma a fines de los años treinta entre la Oficina de Investigación y Desarrollo Científico de Roosevelt, en San Francisco, y el Proyecto Manhattan de Nuevo México, de donde saldría la bomba atómica. Ese híbrido de planes militares e intereses empresariales adquiriría tal volumen y autonomía que el presidente Eisenhower lo denunció en su célebre discurso del 17 de enero de 1961, antes de entregar el gobierno a Kennedy. Pero a fines de los treinta todavía era un proyecto para concentrar y concertar a científicos, ingenieros, industriales y militares en una zona específica. Terminada la guerra, la vecina Universidad de Stanford quiso mantener ese ecosistema de investigación y emprendimiento. Fue Fred Terman, profesor de esa casa de estudios, quien estimuló a sus estudiantes Hewlett y Packard a que se lanzaran al mercado.

Con el tiempo esos desarrollos darían sus primeros frutos: en 1969 no solo surgió el Modicon, sino que se transmitió el primer mensaje a través de Arpanet, la red de computadoras interconectadas desarrollada por la Universidad de California a pedido del Departamento de Defensa estadounidense. Por entonces, la costa oeste conocía los días coloridos de la contracultura joven de la que el mundillo tecnológico también formó parte: Steward Brand, creador del *Whole Earth Catalog*, la publicación de fines de los sesenta que muchos consideran antecesora de internet, llegó a decir que la computadora era el nuevo LSD. Bajo la influencia de Marshall McLuhan, muchos *nerds* y gurúes de Stanford y Berkeley cocinaron una ideología tecnocrática y emancipadora que tuvo como usina el Homebrew Computer Club, en el que participaba un joven Steve Jobs.

En el fondo de la contracultura de los sesenta latía un repudio a la organización fordista de la vida: la rutina, el consumismo, el peso burocrático del Estado y sus instituciones, la concepción occidental, lineal y materialista del progreso, todo lo que el Mayo francés de 1968

se propuso derribar. No tuvieron que esperar mucho: los costos fiscales del Estado de bienestar y la caída de productividad de la industria 2.0 ya se sentían cuando la crisis del petróleo de 1973 hizo colapsar el sistema. Los setenta fueron años de crisis: estanflación, huelgas y tomas de fábricas, *offshoring*, guerrillas y petrodólares que le dieron alas propias al sistema financiero, hasta entonces subordinado a las necesidades del Estado y la industria. La revolución conservadora de los ochenta ordenó esa crisis en un sistema. Primero Thatcher, luego Reagan y finalmente todos los mandatarios del mundo aplicaron las políticas que hoy conocemos como neoliberalismo: desempleo estructural para disciplinar al trabajador, ajuste fiscal para fortalecer la moneda y desregulación del capital para incentivar la inversión.

En lo tecnológico, los ochenta fueron los años de Japón y su electrónica. En los años noventa el sol volvería a brillar en la costa oeste. El momento destructivo y neoconservador de Thatcher y Reagan había dejado lugar al neoliberalismo progresista de Bill Clinton y Tony Blair, que combinaba la receta económica ortodoxa con el rizoma cultural de los sesenta. Y Silicon Valley era el mejor espacio para esa mixtura. En 1993 apareció la revista *Wired*, vocera de la "ideología californiana": un optimismo que veía en la tecnología digital, la iniciativa empresarial y la democracia liberal los rieles para el progreso indefinido del nuevo mundo poscomunista. Más radicalizado, John Barlow, ciberactivista, ranchero y letrista de la banda de rock Grateful Dead, contraponía el potencial económico y existencial del ciberespacio y su cultura del riesgo con "los gigantes fatigados de carne y acero" de la industria 2.0. Mientras tanto, la red crecía: en 1990 se puso a punto el protocolo http que daría origen a la web; en 1993 se creó el primer navegador de internet; en 1994 aparecieron Yahoo! y Amazon, y en 1998, Google. El entusiasmo fue acompañado por un recalentamiento bursátil que ignoró la crisis asiática de 1997 y la rusa de 1998.

Entre marzo de 2000 y septiembre de 2001 todo cambió. La crisis de las puntocom, el estallido de la burbuja financiera alimentada por las inversiones en empresas vinculadas a internet, dejó un tendal de

empresas caídas, pero también una infraestructura digital en pie, que fue adquirida a precio de ganga por los sobrevivientes. La crisis también favoreció una política fiscal y monetaria más que generosa que levantaría el consumo y la inversión. Los atentados a las Torres Gemelas alentaron un giro securitario del que participaron los gigantes de Silicon Valley, poniendo su tecnología al servicio de la vigilancia. Se desarrolló la web 2.0, con sus usuarios interactivos, sus redes sociales y aplicaciones diseñadas para el uso individual y, un tiempo después, la recolección y organización algorítmica de esos datos. En 2008 la política de liquidez financiera estalló. Desde principios de siglo los Estados europeos y los individuos estadounidenses habían vivido del crédito barato. Cuando se hizo insostenible, los gobiernos corrieron a salvar a los bancos inyectando más y más dinero a costa de ajustar más y más los beneficios sociales.

El capitalismo 4.0 nace entonces, como una extensión del capitalismo 3.0 en tiempos de crisis: internet para controlar a personas y objetos, plataformas para bajar costos y *startups* para absorber capitales. Solo que el discurso optimista de Silicon Valley se quebró y hoy no sabemos exactamente a dónde ir. Por lo pronto, podemos anotar algunos síntomas: el malestar en el trabajo, el fin de la igualdad y el estancamiento del mundo.

2. Patología del capitalismo 4.0

Hoy como nunca el capitalismo controla todo el planeta y su lógica nos penetra por todos lados, pero esa inflamación es su enfermedad: cuando las protestas se apagan en un rincón, las crisis financieras detonan más acá o las guerras comerciales (o de las otras) comienzan a arder más allá. Cada nueva versión del capitalismo nació de una crisis, pero el capitalismo 4.0 parece hacer de la crisis su esencia: inestable, conflictivo, asimétrico. Quizás el capitalismo sea otra enfermedad a la que con el tiempo y los anticuerpos necesarios nos hemos acostumbrado, y el capitalismo 4.0 es solo una patología que no terminamos de entender. Veamos los síntomas.

El malestar del trabajo

¿Qué pasará con los trabajadores en el capitalismo 4.0? Para Carl Frey y Michael Osborne, investigadores de la Universidad de Oxford, el resultado neto será la destrucción de empleos. Solo en el ámbito del transporte, 13% de la Población Económicamente Activa (PEA) mundial puede perder su trabajo, a lo que habría que sumar otros rubros sensibles como el textil, el aeroespacial, el químico, el automotriz, el agrícola y la electrónica. En los Estados Unidos el 47% de los actuales puestos de trabajo son reemplazables con la tecnología hoy disponible. Ese mismo cálculo asciende al 57% para los países de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE) y al 77% en China. En América Latina, la Argentina y Uruguay encabezan la lista con un 60% de puestos de trabajo automatizables. En el detalle de ambos países surgen como los grupos sociales más amenazados los

hombres de 15 a 30 años con educación secundaria incompleta. Otra forma de medir el mismo fenómeno es el porcentaje de tiempo laboral invertido en tareas automatizables: allí hacen punta Colombia, Perú y México, con un 53% de horas de trabajo redundante.

Contra ese catastrofismo, otros especialistas señalan que menos del 5% de los trabajos son reemplazables por completo, y que más de la mitad son automatizables en un promedio del 30%, es decir solo un tercio del total de las tareas que involucra un puesto de trabajo. Los humanos aún tenemos tres ventajas comparativas respecto de las máquinas. La primera es la creatividad. La segunda es la comunicación emocional: cuidar, criar, motivar a otra persona, descifrar su lenguaje corporal (si bien el reconocimiento facial artificial puede avanzar en ese sentido). Por último, la motricidad fina. Es la paradoja observada por el experto en robótica Hans Moravec: es más fácil replicar por computación el razonamiento de un jugador de ajedrez de alto nivel que los movimientos de un camarero. La detección y manipulación físicas todavía son destrezas humanas. Por eso el economista estadounidense David Autor apunta que la tecnología actual no afecta ni a los trabajos mayormente creativos o afectivos, ni a los trabajos físicos de muy baja calificación, de tan bajo costo que no vale la pena robotizarlos. El riesgo se concentra en los puestos de calificación intermedia. La tecnología no hará desaparecer el trabajo, solo lo polarizará.

Un estribillo recurrente ante estos pronósticos es que la misma tecnología que destruye los viejos trabajos crea otros nuevos. Sin embargo, ese recambio no siempre es positivo para los trabajadores. En primer lugar, muchos de los desplazados no podrán reubicarse en puestos de tecnología informática. Cada nuevo puesto de trabajo tecnológico crea cinco puestos en sectores no transables, como los servicios. En los países en desarrollo esta proporción es aún más alta. El destino de los trabajadores industriales parece ser pasear los perros o servir el desayuno a la élite de trabajadores *hi tech*.

En segundo lugar, los trabajos que se pierden están ubicados en zonas distintas a aquellas donde se generan nuevos empleos. Las

nuevas comunicaciones y la posibilidad de imprimir objetos en 3D le quitan sentido al viejo "cinturón industrial". Nos esperan megalópolis repletas de programadores y repartidores, mientras el viejo obrero languidece en un barrio industrial desierto o lumpenizado, habitado por aquellos que no pudieron afrontar el costo del desplazamiento. Esa concentración encarece la propiedad urbana. Una de las manifestaciones de esta reconversión es la gentrificación, es decir, el reciclaje inmobiliario de viejos barrios obreros a la medida de una "clase creativa" de productores culturales y trabajadores *hi tech*, con pautas de consumo lo suficientemente sofisticadas como para valorizar el barrio y atraer inversiones.

Por último, las condiciones de trabajo de la nueva economía son frágiles e inestables: contratos cortos, tercerización, microemprendimientos y precarización de la economía colaborativa a través de plataformas como Uber, Glovo o Airbnb. Los optimistas ponderan la mayor autonomía, el tiempo libre y la posibilidad de priorizar los valores personales que brinda esta nueva sociedad. Los pesimistas subrayan la ausencia de salario estable, seguro de salud, jubilaciones y seguridad social. Para peor, estas formas de trabajo autónomo reemplazan al viejo empleo formal pero mantienen intacto el actual trabajo informal, más difícil de automatizar: el oficinista será reemplazado por un algoritmo y deberá pedalear para Rappi, pero el peón de albañil y la mucama en negro se quedan donde están. En América Latina, la informalidad laboral es el destino del 60% de los jóvenes que esperan salir al mercado.

Un malestar adicional del trabajo en el siglo XXI sería el de aquellos puestos que no tienen razón económica o social para existir. David Graeber, profesor de antropología en la London School of Economics y autoproclamado anarquista, lo llama *bullshit job* [trabajo al pedo], y lo define como "aquel que la persona que lo realiza secretamente piensa que podría no existir y no habría diferencia. Alrededor del 40% de los trabajadores dicen que su trabajo no tiene ninguna importancia". Para Graeber se trata de un fenómeno de los puestos administrativos, de *marketing* y relaciones públicas: un "feudalismo gerencial" por el cual

los ejecutivos se rodean de oficinas de lacayos por una mera cuestión de prestigio. Sin embargo, podemos extender el concepto de *bullshit job* a una economía periférica como la argentina: en las empresas fantasmas que solo buscan tapar una vía de ingresos espuria como el lavado de dinero o la evasión fiscal, en los servicios cuyo único fin es sostener una idea de estatus o un requisito legal, como los vigiladores desarmados de torres y depósitos. O en la sobrecargada burocracia estatal, único camino para contener el desempleo en las regiones desindustrializadas. O, por último, a los beneficiarios de asignaciones que deben contraprestar un servicio comunal –por lo general– simbólico. Para Graeber, el mayor riesgo de este tipo de trabajo, además del desperdicio de energía y creatividad humanas, es el resentimiento acumulado que termina intoxicando a la política. Un cuadrilátero de envidias y resquemores en el cual la élite creativa y bien paga, el administrativo al pedo, el obrero hábil y mal pago y el "planero" se miran con recelo, esperan lo peor para el otro y votan en consecuencia.

El fin de la igualdad

En 1955, Simon Kuznets, Nobel de Economía y creador del Producto Bruto Interno (PBI), consideró que la desigualdad era historia. El crecimiento económico acumulado, el aumento de la productividad, la expansión de la educación y el incremento de los salarios en relación con las ganancias le permitían prever una progresiva disminución de la desigualdad. La crisis de los setenta y las reformas de los ochenta y noventa dieron por tierra con ese sueño de igualdad. Las ganancias, las rentas y los sueldos más altos del 1% de la población crecieron como nunca, mientras el ingreso promedio a nivel mundial se estancó y, en los últimos años, decreció. La participación de los salarios en el PBI está en retroceso en 42 de los 59 países estudiados por Loukas Karabarbounis y Brent Neiman. El fenómeno se da tanto en China e

India, nuevos campeones del crecimiento, como en Europa y los Estados Unidos, viejas regiones ricas donde la clase media ve caer sus ingresos desde hace tres décadas.

Para Karabarbounis y Neiman la causa son las nuevas tecnologías. Por un lado, la productividad abarata al capital y estimula el reemplazo de trabajo por maquinaria, disminuyendo la creación de empleo y el nivel salarial. Por otro, el empleo intensivo de tecnologías informáticas en una empresa empodera a los gerentes, cuyas decisiones sobre qué hacer con el volumen de información disponible o qué nuevas tecnologías aplicar pesan más, y así su trabajo se encarece. El crecimiento de los sueldos gerenciales es el tema de estudio del economista francés Thomas Piketty, obsesionado con la desigualdad creciente. Para Piketty se trata de una "revolución gerencial" en la que los ejecutivos, que son quienes definen sus aumentos de sueldos, compiten con los crecientes ingresos del capital, sea en forma de ganancia o como rentas por acciones y propiedades. Se trata de una carrera entre rentistas y meritócratas de alta gama que excluye al 99% de la población. El serbio Branko Milanović, otro analista de la desigualdad global, agrega dos factores más de concentración de la riqueza. En primer lugar, la homogamia: la gente se casa con personas con un nivel semejante de ingresos. En matrimonios heterosexuales, esto se explica porque las mujeres disponen de mejores ingresos que antes. En segundo lugar, la corrupción, que mercantiliza la política y aumenta la influencia de las minorías adineradas en la definición de políticas públicas.

La reversión de las tendencias hacia la igualdad esperadas a mediados del siglo XX llevó a los estudiosos de la desigualdad a mirar el siglo XIX para entender el XXI. Para Milanović, estamos ante otra curva como la iniciada con la Revolución Industrial del siglo XIX. Hoy también los motores del desarrollo son una revolución tecnológica y un enorme desplazamiento de mano de obra, ya no del campo a la ciudad, sino desde la industria hacia una economía de servicios que requiere destrezas laborales heterogéneas, con el consiguiente debilitamiento de la capacidad de organización de los trabajadores. Si

al cabo de doscientos años la acumulación de riqueza y el desarrollo de las nuevas instituciones y relaciones sociales terminaron por igualar a las personas a mediados del siglo XX, podemos esperar que pase lo mismo... dentro de doscientos años. Por eso Milanović concluye que es mejor esperar: "la desigualdad tiene un límite natural. En sociedades ricas y democráticas sencillamente no puede seguir aumentando de forma constante". Confía en que las rentas tecnológicas de las grandes empresas se disipen al caducar las patentes, y en que la incorporación de personal altamente calificado contribuya a aumentar el nivel de los salarios. La pregunta es qué pasará con quienes queden fuera de esa minoría selecta de trabajadores *hi tech*.

Piketty, en cambio, no tiene tantas esperanzas: mientras el rendimiento del capital sea superior al crecimiento general de la economía, la riqueza tenderá a concentrarse. Esta tendencia se quiebra solo con decisiones políticas: las fuerzas que distribuyen el capital, como el ahorro, la inversión, la herencia y las rentas inmobiliarias y financieras, tienden a la concentración, como ya pasó a lo largo del siglo XIX. Hoy vivimos una situación similar a la *belle époque*, ese período de expansión económica, optimismo tecnológico y desigualdad social que se extendió entre 1871 y 1914. Gran parte de la igualdad social del siglo XX fue resultado de la enorme destrucción de capital que causaron las dos guerras mundiales, así como de la "economía de guerra" (fuerte presión fiscal, represión financiera y control de precios) que muchos países mantuvieron en forma de Estado de bienestar una vez terminado el conflicto. ¿Será necesario repetir también esa destrucción e intervencionismo estatal para disminuir la desigualdad?

El estancamiento del mundo

El escenario sobre el que se despliega el capitalismo 4.0 es un mundo relativamente estancado. Desde 1980 la tasa de crecimiento promedio

para todos los países fue de 0,7% anual, dos puntos porcentuales menos que durante los veinte años anteriores. La expansión de la segunda mitad del siglo XX (que duplicó la población mundial, triplicó el ingreso per cápita y sextuplicó el tamaño de la economía) hoy es otro recuerdo adorable de un siglo de excesos. Durante los próximos cincuenta años el crecimiento demográfico tenderá a desacelerarse incluso en China. El McKinsey Global Institute calcula una caída del 40% de la tasa de crecimiento del PBI y augura un melancólico 3% anual para la década de 2050, cuando se espera que las nuevas tecnologías se acomoden en el carro del capitalismo mundial. A estas proyecciones se les podría agregar el pico del petróleo (ya consumimos la mitad del petróleo disponible en la Tierra), que pronto será el pico de todos los recursos no renovables. Por otra parte, el consumo de los recursos renovables se aceleró hasta superar el tiempo que les lleva renovarse. Si a todo eso le sumamos el calentamiento global debido a las emisiones de CO_2 generadas por los humanos, podemos asumir que el planeta se nos acaba.

Otro problema es cómo se distribuye la riqueza en este planeta estancado. Si dividiéramos el mundo en clases, por debajo de la élite global del 1% tendríamos una clase media en decadencia, compuesta por los trabajadores de los países ricos cuyos ingresos merman; y una clase media en ascenso, básicamente la de China, India y Corea del Sur, aunque convendría poner este progreso en perspectiva: en 1988 el ingreso por persona en China era de 381 dólares al año; con un punto de partida tan bajo, cualquier crecimiento es exponencial. En último lugar tendríamos a los pobres del mundo, es decir los habitantes más pobres de los países pobres, que no han registrado crecimiento económico desde 1980. Esto se debe, en parte, a las guerras, que se comieron un 40% de su producción, y en parte a que la apertura económica y política no trajo el crecimiento prometido.

¿Cuál es el lugar de América Latina en esta nueva distribución de la riqueza global? Fundamentalmente, los países de la región quedan marginados porque las nuevas tecnologías acortan las cadenas

globales de valor. Pero esta afirmación requiere algo de explicación y un poco de historia.

A partir de los años ochenta, la globalización del comercio y las finanzas fue acompañada por una nueva estrategia empresarial: el *offshoring*, la deslocalización del proceso productivo en búsqueda de lugares del mundo con costos más bajos donde instalar sus proyectos. Se formaron así complejas redes que unían a las casas matrices de las multinacionales con proveedores dispersos por todo el planeta. A esa desparramada secuencia de actividades productivas y valor agregado se la llamó "cadenas globales de valor". Como consecuencia, la división internacional del trabajo se hizo más compleja. Desde ese momento, la circulación de bienes entre países podía darse de la manera tradicional (exportando bienes terminados a través del mercado), intrafirma (transportando bienes terminados o intermedios entre las diferentes filiales mundiales de una sola empresa; así, por ejemplo, se maneja Nike) o en condiciones de exclusividad o monopsonio con una firma extranjera (como hacen muchas autopartistas o ensambladores de piezas electrónicas). El lugar que ocupa un país en las cadenas globales de valor determina gran parte de su suerte económica. Entre 1995 y 2011 la participación de Brasil y México, por ejemplo, creció a expensas de centros industriales como los Estados Unidos y Alemania.

Las nuevas tecnologías permitieron a las casas matrices replegar parte de su proceso productivo de vuelta hacia casa. Es el *reshoring*. El comercio de bienes intermedios cayó a la mitad entre 2011 y 2014. ¿Qué sentido tiene buscar un obrero que trabaje más y más barato en el fin del mundo si un robot puede hacerlo mejor y más barato aquí, en la casa matriz? Con el acortamiento de las cadenas globales de valor, el lugar de los países latinoamericanos en la economía mundial se redefine violentamente. Brasil, la potencia regional, hoy debe contentarse con ensamblar iPhones manufacturados y diseñados en otros países, y quedarse con poco más que trabajadores de baja calificación y un magro saldo de reexportación.

Este efecto fue en gran medida morigerado (o directamente invisibilizado) por los quince años de buenos precios internacionales

de materias primas y por diversas políticas redistributivas que, entre 2000 y 2014, les permitieron a los países de la región crecer en términos económicos y reducir la desigualdad social. Pero, al final de sus “quince gloriosos”, siguen a la zaga del mundo en materia de productividad. En los últimos cincuenta años la productividad latinoamericana creció un 0,4%, al mismo nivel de Medio Oriente y atrás de África (0,7%), el ex bloque comunista (1,5%), Europa (0,5%), América del Norte (0,9%) y, sobre todo, Asia (5,5%).

El brutal contraste entre Asia y América Latina es una historia aparte: ambas regiones comenzaron sus procesos de industrialización en los años sesenta, aprovechando, primero, las políticas de fomento de los Estados Unidos en el contexto de la Guerra Fría, y luego el ciclo de deuda barata y *offshoring*. Desde entonces, los caminos se bifurcaron. Los países asiáticos aprovecharon su desarrollo tardío para incorporar mejor las innovaciones tecnológicas, tal como habían hecho Japón y Alemania a mediados del siglo XIX. La robotización y las formas de contratación posfordistas de los años ochenta encontraron un laboratorio formidable en el Sudeste Asiático y hoy Corea del Sur tiene la industria más robotizada del planeta.

América Latina, en cambio, se recostó sobre su histórica ventaja comparativa: los recursos naturales. A la salida de las crisis políticas y económicas de los años setenta y ochenta, la región se reintegró al comercio mundial como proveedor de productos primarios a China. Su crecimiento se sostuvo con capital tradicional (es decir, no vinculado a las nuevas tecnologías de información y comunicación) y la incorporación de trabajadores jóvenes. Este último factor se está agotando: la cantidad de trabajadores para incorporar al mercado se reduce a medida que la natalidad de la región cae: de 3,6 nacimientos por mujer en 1985 se pasó a 2,1 en la actualidad. Una salida para esa situación sería mejorar el aprovechamiento de la mano de obra femenina, subutilizada en la región. Así, el feminismo podría salvar al capitalismo latinoamericano.

Pero si se trata de incorporarse al capitalismo 4.0, América Latina no puede seguir confiando en su reserva de trabajadores baratos y

recursos naturales. Lo más probable es que nos quedemos con las formas de precarización laboral de la "economía colaborativa" de plataformas como Uber y Rappi, sin otro desarrollo tecnológico que la aplicación bajada al teléfono celular. El "freelancismo" está subdesarrollado en la región y la mayor parte de su emprendedorismo es de subsistencia. América Latina es una región con muchos emprendedores pero poca innovación.

En materia de investigación y desarrollo y formación de recursos humanos, la región tiene problemas estructurales: menos de 1 de cada 10 hogares pobres latinoamericanos tiene conexión a internet, según datos del Banco Mundial. El grado de inversión privada en innovación en productos, procesos y servicios es bajo incluso entre las multilatinas. El desinterés empresario hace caer todo el peso de la innovación en las universidades, no siempre bien financiadas. Quizá lo más frustrante de la situación sea la parálisis política de la región ante el cambio. Más allá de esfuerzos individuales en investigación y desarrollo, el discurso público parece anegado entre el optimismo librecambista de publicistas que solo piden adaptación acrítica y flexibilidad ante un desarrollo tecnológico que las fuerzas del mercado traerán solas, y el acantonamiento defensivo de los movimientos sociales y sus referentes intelectuales que, en aras de defender derechos adquiridos en riesgo, desconocen, cuando no desprecian, las nuevas posibilidades tecnológicas. En el fondo, tanto unos como otros entienden el futuro de la misma manera y lo valoran en consecuencia.

Cinco versiones del capitalismo 4.0

Cada sociedad elige las palabras con que va a relatarse, los conceptos con los que tratará de explicarse a sí misma. Y esas palabras, esos conceptos, son parte de la sociedad que pretenden describir y comprender. Como el paisajista que al terminar de pintar su ciudad descubre su propio rostro. Este mapeo del capitalismo 4.0 no estaría

completo sin una lectura de sus interpretaciones más significativas, desde las más rústicas y escépticas hasta las más complejas y productivas.

El lavarropas de Chang

> El crecimiento de Internet se ralentizará drásticamente, ya que la falla en la ley de Metcalfe –"el valor de una red aumenta proporcionalmente al cuadrado del número de usuarios"– es evidente: la mayoría de las personas no tienen nada que decirse. Para 2005, más o menos, quedará claro que el impacto de Internet en la economía no será mayor que el de la máquina de fax.

Esto fue escrito en 1998 por quien sería premio Nobel de Economía, Paul Krugman. Más tarde alegó que el fragmento pertenecía a un texto que pretendía fantasear sobre el futuro de manera bufa y provocativa. A favor de Krugman hay que decir que apenas dos años después de su profecía se produjo la crisis de las puntocom. La internet que vendría después sería muy diferente a la que él conoció y condenó a morir junto al fax. Sin embargo, después de 2005 todavía hay economistas prestigiosos que desdeñan las nuevas tecnologías. El desarrollista surcoreano Ha-Joon Chang dijo que el lavarropas fue una innovación más revolucionaria que la internet, porque permitió la liberación de millones de mujeres (y de su fuerza de trabajo) a lo largo del mundo. Robert Gordon, neokeynesiano y especialista en productividad, considera que las nuevas tecnologías solo intercambian información y aprovechan los conocimientos previos; para él los últimos avances tecnológicos que transformaron la vida de la gente fueron la urbanización, la provisión de agua potable, la electricidad y el motor de combustión interna.

Andrew McAfee se doctoró en 1999 con una tesis sobre el impacto de los sistemas de información en las empresas. Poco después acuñó el concepto “empresa 2.0” y se transformó en un apóstol de las nuevas tecnologías. En libros, charlas y entrevistas pondera al capitalismo 4.0 como una “segunda era de las máquinas” que nos dará eficacia y bienestar material. Pero con algunas particularidades. En primer lugar, la disrupción: las plataformas abren la posibilidad de hacer negocios sin activos ni empleados, solo intermediando. Uber es la compañía de taxis más grande del mundo y no posee vehículos; Facebook, el medio más popular y no crea contenidos; Airbnb, el mayor proveedor de alojamiento y no posee bienes inmuebles, y así. En segundo lugar, el capitalismo 4.0 se caracterizaría por el “desacople” entre la productividad y los salarios:

> No hay ninguna ley económica –sentencia McAfee– que asegure que a medida que el progreso tecnológico agrande el pastel beneficiará a todos por igual. Las tecnologías digitales pueden replicar ideas valiosas, procesos e innovaciones a muy bajo costo. Esto crea la abundancia para la sociedad y la riqueza para los innovadores, pero disminuye la demanda de algunos tipos de trabajo.

Según McAfee, para superar los problemas de la segunda era de las máquinas necesitamos más máquinas. Cuando el *machine learning* avance y sepamos usarlo al máximo, la productividad se disparará y seremos felices. Solo tenemos que ser flexibles y adaptarnos. A McAfee no le gustan las regulaciones, más que las imprescindibles, entiende que el mercado es el mejor asignador de recursos, que las tecnologías son neutrales y celebra el progreso en cada rincón del mercado mundial, desde África (donde, a falta de bancos, la banca digital móvil tiene récord de usuarios) hasta las factorías textiles de Bangladesh (“al menos generan empleo”).

Sería fácil criticar desde los valores de la izquierda la pastoral empresaria de McAfee, pero es más productivo confrontarla con sus propias raíces. La idealización del empresario innovador que aplica nuevas tecnologías al mundo de los negocios y así impulsa un cambio económico revolucionario, que altera las reglas e instituciones vigentes, está tomada del economista austríaco Joseph Schumpeter (1883-1950). Solo que Schumpeter concebía el capitalismo como un sistema inestable en el mediano plazo, por efecto de la propia disrupción, y decadente en el largo plazo, por la extinción del innovador bajo el peso corporativo. En la pastoral tecnológica de McAfee, que es la de la burguesía digital de Silicon Valley, la disrupción se ordena en una concepción lineal y progresista de la historia más cercana a la vulgata iluminista de Steven Pinker (todo va a estar cada vez mejor gracias al progreso occidental) que al historicismo de Schumpeter. Y así está mal preparada para las crisis económicas y sociales que el capitalismo 4.0 no para de generar.

El neoludismo de Sadin

En "The Machine Breakers", un clásico artículo sobre los luditas publicado en 1952, un Eric Hobsbawm aún estalinista advertía que

> incluso hoy en día hay muchos ejemplos de hostilidad directa a las máquinas que amenazan con crear desempleo o con degradar el trabajo. Dado el funcionamiento normal de una economía de empresa privada, las razones que llevaban a los obreros a desconfiar de las nuevas máquinas en 1810 siguen presentes en 1950.

Ese juicio podría extenderse hasta la actualidad, con los "Apuntes hacia un manifiesto neoludita", de Chellis Glendinning, o el revisionismo ludita de historiadores como Geoffrey Bernstein, Steven

E. Jones y David F. Noble. O incluso con Éric Sadin, el filósofo francés de pelo largo y camisa desabrochada que nos advierte que Silicon Valley quiere conquistar y formatear el mundo y la naturaleza humana.

Los gigantes tecnológicos del capitalismo 4.0 desarrollaron un modelo de negocios y control social, fundado sobre la base de datos y algoritmos, que se expande por el mundo entero. Su motor es la *startup*, el emprendimiento de riesgo puro, sin la responsabilidad ni las regulaciones que caracterizan a una empresa. Detrás de los brillos seductores de su industria sin humo y sus oficinas sin horarios, con una aplicación para cada problema o deseo que tengamos, el capitalismo 4.0 de Sadin termina siendo anárquico y totalitario a la vez. Anárquico porque banaliza formas delictivas de negocios como el tráfico de datos y la explotación laboral, al repudiar toda regulación. Totalitario porque las nuevas tecnologías amplían los mecanismos de control social al punto de gerenciar la vida humana y descalificar el juicio subjetivo ante los algoritmos: un gobierno no estatal e invisible que no deja recoveco para la libertad individual. Ambos extremos se anudan en la actual ola derechista mundial: la sociedad disgregada que generan las formas de precariedad laboral de las *startups* requiere de gobiernos fuertes que mantengan el orden; las posibilidades técnicas de control social habilitan este nuevo autoritarismo. Esto explicaría la afinidad electiva que parecen tener en América Latina los grupos autoproclamados "libertarios", admiradores del emprendedorismo, con ideas totalmente reaccionarias en materia de derechos civiles, diversidad sexual, etc...

Sin embargo, Sadin no parece capaz de convertir esa denuncia en algo distinto que el mero lamento por el avance de la tecnología sobre "la vida". Como alternativa solo puede ofrecer el regocijo que le causó un espectáculo de danza contemporánea en el que vio el potencial creativo humano que se perdería por la "silicolonización" del mundo. Así termina abonando la tecnofobia inconducente de artefactos estéticos como la serie *Black Mirror* o la novela *Kentukis* de Samanta Schweblin: la convicción de que la tecnología amenaza una "esencia

humana", aparentemente eterna e intocable, sin que quede claro qué modelo de sociedad sería necesario para resguardarla.

Entre la pastoral y el ludismo, hay una multitud de análisis críticos que pendulan entre el catastrofismo y la posibilidad de redireccionar el potencial tecnológico en un sentido más progresista del que está tomando en la actualidad. La crítica del bielorruso Evgeny Morozov a la ideología del "solucionismo tecnológico", y a los intereses corporativos que esconde, el concepto de "capitalismo de vigilancia" que desarrolla Shoshana Zuboff sobre la extracción sistemática de datos, las advertencias de Cathy O'Neil sobre el efecto discriminador que pueden tener los algoritmos de diseño opaco y efecto exponencial sobre la sociedad, modulan objeciones de diferente alcance sobre el capitalismo 4.0. Dos análisis tienen el valor agregado de trabajar con un marco teórico y normativo más definido y tratar de imaginar un modelo de sociedad a partir de las nuevas tecnologías: el neokantiano de Mercedes Bunz y el marxista de Nick Srnicek.

Los algoritmos de Bunz

En busca de una postura intermedia y racionalista, Mercedes Bunz, filósofa y crítica cultural alemana radicada en Londres, considera que los algoritmos transforman nuestra relación con el conocimiento, el trabajo y la política de manera kantiana: cada vez más dependemos de su mediación para acceder a un volumen de información creciente e inabordable para la mente humana y para entenderlo. La digitalización democratiza el conocimiento al sacarlo de las bibliotecas para desplegarlo sobre cada dispositivo que llevemos por la calle, y derrocar así la autoridad del experto ante la horizontalidad del buscador. El fin del monopolio del saber afecta a la experticia de profesionales y empleados. Para Bunz la solución no es el repudio a la tecnología, estrategia que fue inútil –si no contraproducente– durante

la Revolución Industrial y lo será ahora también. Los algoritmos pueden replicar los aspectos más rutinarios del trabajo pero no reemplazar la creatividad ni el discernimiento.

Bunz es aún más optimista sobre el efecto que pueden tener las nuevas tecnologías en la política. Confía en que la comunidad de internautas, con sus *flashmobs* y sus WikiLeaks, pueda reconstituir aquella opinión pública habermasiana que apuntaló las revoluciones burguesas, el republicanismo y la democracia entre los siglos XIX y XX y pareció caducar bajo los medios masivos de comunicación. Aquí es donde el linaje kantiano de la autora encuentra sus límites. Su apuesta por una sociedad civil racional que pueda dialogar con el orden sin romperlo y así resguardar los valores de la Modernidad en medio del torbellino del capitalismo global entronca con el consenso socioliberal europeo de los últimos cuarenta años. De la misma manera que el proyecto ilustrado de Kant ardió en las violencias de la Revolución Francesa y la reacción, el consenso socioliberal europeo hoy está jaqueado por las nuevas derechas y las corporaciones que se valen de las redes y los algoritmos para operaciones de desinformación, calumnia o mero ocultamiento.

Las plataformas de Srnicek

Si Bunz apuesta por Kant, Nick Srnicek, profesor de Economía Digital en el King's College de Londres, apela directamente a Marx y sistematiza la economía digital como "capitalismo de plataformas". Sean publicitarias (Facebook o Google), austeras (como Uber y Airbnb, que minimizan los activos para bajar costos), de productos-servicios (como Spotify), o de negocios e industriales (como Amazon Web Services o Siemens), todas las plataformas apuntan al mismo modelo de negocios: extraer datos de la actividad de sus usuarios, la nueva materia prima que mueve a la economía.

Para Srnicek, la minería de datos sigue las reglas generales de la

acumulación capitalista: la compra de activos para recolectar más datos, sumada al efecto de red, lleva a una inevitable concentración y convergencia; las disputas por la infraestructura pueden conducir a la rivalidad entre potencias (Alibaba versus Amazon es China versus los Estados Unidos), y la tendencia de las ganancias digitales es decreciente. Conectadas a la sonda de la sobreliquidez, las *startups* apostaron al crecimiento antes que a la ganancia. Para atraer usuarios, muchas ofrecen servicios gratuitos por subvenciones cruzadas (por ejemplo, el buscador de Google es gratuito porque se financia con otros servicios pagos de Google). Sin embargo, esa estrategia tiene límites: conflictos laborales y legales crecientes, insostenibilidad de los subsidios cruzados, caída global de la publicidad por el *ad blocking*, etc.

Solo Amazon parece haber desarrollado un modelo de negocios sustentable con sus servicios por suscripción y sus dóciles trabajadores no calificados. A Srnicek se le escapa otra fuente de beneficios de las plataformas, ya por fuera de la ley: la venta directa de datos, como quedó en evidencia con el escándalo de Cambridge Analytica, la empresa que vendió datos de Facebook a diferentes campañas políticas. Las soluciones de Srnicek a las contradicciones del capitalismo de plataformas están a la altura de su autoproclamado marxismo vulgar: colectivizarlas. Queda por ver cuál es el sujeto de esa nueva economía que Marx tenía tan claro para la industria 1.0: ¿los hackers de Bunz, el precariado de Amazon, o algún otro que no vemos y Srnicek se cuida de nombrar?

* * *

Del desprecio hacia las nuevas tecnologías a la pastoral tecnocrática, y del ludismo a los intentos marxistas y kantianos por racionalizar la nueva sociedad, las interpretaciones más interesantes del capitalismo 4.0 parecen atavismos de las reacciones ante la Revolución Industrial, en coincidencia con el retorno al siglo XIX del que hablan Piketty y Milanović. Incluso las discusiones sobre la renta básica universal, que

veremos en el capítulo 6, reponen el debate sobre la Ley Speenhamland. El ausente parece ser el pensamiento utópico, tan influyente en el siglo XIX y hoy desvanecido entre miradas que no pueden ir más lejos que criticar o ensalzar a la sociedad presente.

3. ¿Por qué el capitalismo puede soñar y nosotros no?

"Hoy es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo" es una frase que nos cansamos de ver en redes sociales, tanto en su versión original como con las variaciones del caso. La pronunció Slavoj Žižek durante su discurso ante los manifestantes de Occupy Wall Street en octubre de 2011, quien la tomó del primer capítulo de *Realismo capitalista*, el exitoso ensayo de Mark Fisher de 2009, quien a su vez citaba a Fredric Jameson, quien a su vez, en su libro de 2005 *Arqueologías del futuro*, se la atribuye a "alguien" indefinido. Paradójicamente, la frase que mejor describe la imposibilidad contemporánea de pensar un futuro distinto al presente viaja de autor en autor hacia el pasado. Para encontrar el fin del futuro, nosotros también deberemos ir al pasado.

Vida y muerte de Utopía

"La utopía, lejos de estar en *ningún lugar,* ha estado siempre en *algún lugar*: en Esparta, en la cristiandad primitiva, en los monasterios, entre los pueblos indígenas del Nuevo Mundo", dice el historiador Gregory Claeys. En efecto, el impulso utópico no es un ejercicio fantasioso sino una especulación realista que toma experiencias concretas como modelos para futuros realizables. Así, Platón respondió a la crisis de la polis ateniense con una idealización del campamento espartano; Tomás Moro, a la crisis del feudalismo con una idealización de la vida monástica. Durante el siglo XVI, mientras Europa conquistaba el

mundo y el capital comenzaba a acumularse, escritores como Tommaso Campanella, Johann Valentin Andreae y Francis Bacon absorbieron el desarrollo científico de la época para concebir sociedades progresistas y visionarias, sin resignar por eso elementos de alquimia o teocracia.

Siguiendo ese impulso, cada capitalismo demostró capacidad para imaginarse distinto. El capitalismo 1.0, con sus pesares y sus posibilidades, inspiró a los llamados socialistas utópicos. Henri de Saint-Simon, Charles Fourier, Étienne Cabet y Robert Owen fueron hombres de acción, involucrados políticamente en sus proyectos, decididos a domar el cambio tecnológico con ingeniería social. A Saint-Simon le debemos la primera tecnocracia de una tradición que llega hasta nuestros días: un gobierno mínimo de especialistas que comparten el progreso con trabajadores leales y satisfechos, sin más ideología que la eficacia y el desarrollo tecnológico. El industrial Owen, a quien le gustaba presentarse como “ingeniero de hombres y mujeres física y moralmente mejores”, pretendía rediseñar de una manera racional la producción, la vida pública y la educación. Fourier llevaría más lejos este principio, con menos énfasis en la racionalidad económica y más en la canalización de las pasiones. Todos pretendían prevenir las revoluciones sociales con sus reformas, y desconfiaban de la igualdad y la democracia. Todos ellos fueron sumamente influyentes en su época y, a pesar de que sus ideas resultaron desechadas, dejaron su simiente en funcionarios e ingenieros saintsimonianos, cooperativas y sindicatos owenianos, y el falansterio de Fourier, un precedente para tantos barrios privados y comunidades espirituales *new age* del presente.

El capitalismo 2.0 llevó el idealismo tecnocrático al paroxismo. En 1888 Edward Bellamy publicó *Mirando atrás desde 2000 a 1887*, una novela que imaginaba un siglo XXI maquinal y antiindividualista, con un sistema de producción centralizado de empresas estatales en el que todos participan como accionistas y miembros de un ejército de trabajadores con servicio obligatorio, so pena de cárcel por no trabajar. En el futuro de Bellamy hay coches que vuelan, comedores

colectivos, tarjetas de débito, radio, televisión y poca, muy poca libertad. En menos de un año la novela vendió 400.000 ejemplares solo en los Estados Unidos, fue traducida al chino e inspiró movimientos políticos en los cinco continentes. Ese colectivismo industrial-militar muchas veces se combinó con el darwinismo y la eugenesia para dar lugar a utopías difícilmente digeribles hoy en día, entre ellas *Pyrna: una comuna* (1875), de Ellis James Davis, o *Vida en Utopía* (1890), de John Petzler, donde no se permite vivir a los niños enfermizos y quienes padecen enfermedades tienen prohibido casarse. Este tipo de utopismo opresivo moderno dejaba ver el contenido potencialmente distópico que la revolución bolchevique y la contrarrevolución fascista harían realidad.

Luego de la Segunda Guerra Mundial, los proyectos utópicos quedaron encerrados en la lógica bipolar sin mucho criterio ideológico: Occidente secuestró las granjas cooperativas israelíes; la Unión Soviética hizo otro tanto con varios nacionalismos africanos. La imaginación colectiva se simplificó. Se difundió por todo Occidente una crítica al pensamiento utópico. En los años sesenta, el erudito Lewis Mumford, sociólogo, urbanista, filólogo y autor de una historia de las utopías, rastreaba su origen en las ciudades del Neolítico, auténticas máquinas humanas administradas militarmente por un monarca teocrático. Los griegos idealizaron ese modelo cerrado que llega hasta nosotros cargado de autoritarismo, negador del crecimiento individual y la conflictividad humana. Liberales como Karl Popper, Friedrich von Hayek, Yaakov Talmón y Norman Cohn coincidieron en identificar en el pensamiento utópico religioso los orígenes del totalitarismo político del siglo XX.

El pensamiento utópico se escondió en la literatura de ciencia ficción, en especial la *sci fi* sociológica y especulativa de los sesenta que, según Jameson, preparó a los lectores para el impacto del futuro como experiencia diaria, extrañando el presente como el pasado de algo por venir. Pero la caída del comunismo fue la estocada final al pensamiento utópico. Incluso la ciencia ficción cedió a entender el

futuro como exacerbación del presente, como puede leerse en la obra de J. G. Ballard o el ciberpunk. El futuro parecía haber llegado a su fin.

El agotamiento del futuro

La crisis del pensamiento utópico es la manifestación de un problema más grande: la ausencia de ideas o, al menos, de imágenes de futuros alternativos. Uno de los primeros en diagnosticar esta tendencia no fue precisamente un partidario del futuro, la modernidad, ni el progreso. Reinhart Koselleck fue voluntario del ejército del III Reich en el frente oriental durante la Segunda Guerra Mundial. Luego de la derrota y tras una estadía en un campo de prisioneros soviético, estudió Historia y Filosofía en Heidelberg, buscando la tutela o al menos el consejo de docentes más o menos involucrados con el nazismo, como Martin Heidegger, Carl Schmitt, Werner Conze u Otto Brunner.

Para Koselleck, con la modernidad cambia nuestra relación con el pasado y el futuro, que él categoriza respectivamente como *espacio de la experiencia* (el conjunto de los acontecimientos que han sido incorporados a nuestra memoria colectiva y nos permiten entender el presente) y *horizonte de expectativas* (temores, esperanzas, certezas e incertidumbres del presente orientados hacia lo que aún no experimentamos). En la sociedad tradicional las expectativas se alimentaban exclusivamente del pasado. La concepción del tiempo era circular y previsible: solo podían pasar cosas que ya habían pasado. La expansión ultramarina y el desarrollo tecnológico de la modernidad abrieron un nuevo horizonte de expectativas. El tiempo se aceleró y el espacio de la experiencia se alejó cada vez más del horizonte de expectativas. El tiempo ya no se repetiría y la historia tenía poco que enseñar. No es casual que durante el siglo XX los conceptos que despertaron mayores expectativas fueron los que menos pasado contenían: el socialismo y el fascismo. Lo que nos interesa aquí es que

Koselleck contempla la posibilidad de que, en la medida en que nuestras expectativas se realicen o se frustren y se transformen así en experiencias, nuestra relación con el tiempo vuelva a su cauce anterior: el pasado se llenaría de historia, de experiencias logradas o fallidas, y el horizonte de expectativas se reduciría nuevamente. Sería la lenta extinción del futuro.

En las vísperas del nuevo milenio, la extinción del futuro comenzó a ser una sensación más compartida. Los grandes proyectos que ordenaron las expectativas del siglo XX se habían agotado, desde las vanguardias estéticas hasta el propio pensamiento moderno, pasando por el comunismo. En su lugar quedaba el relato terso y lineal de las nuevas tecnologías de la información, cuya velocidad también afectaría nuestra experiencia y sensibilidad acerca del tiempo y la historia. A partir de las categorías de Koselleck, el historiador François Hartog concluyó que, así como las culturas tradicionales se orientan hacia el pasado y las culturas modernas hacia el futuro, las culturas posmodernas viven solo el presente. El "presentismo" no es solo un régimen de historicidad, como lo llama Hartog, sino un tipo de sociedad: una cultura de la fugacidad y la inmediatez marcada por el colapso del futuro, un mundo de individuos bloqueados y desorientados por la ausencia de temporalidad al punto de cancelar sus propias alternativas.

Ese diagnóstico se transformó en moneda corriente en la crítica cultural de principios del siglo XXI. Pensadores como Franco Berardi o Mark Fisher lo transformaron en el centro de sus reflexiones con títulos elocuentes como "después del futuro", "fenomenología del fin", "futuros perdidos" y, sobre todo, "realismo capitalista": el cierre absoluto del horizonte bajo un capitalismo que ya prescinde de cualquier sistema de creencias y valores. Incluso manifestaciones culturales potencialmente subversivas como el hiphop o el trap funcionan desde la aceptación cínica y desencantada de las reglas del mercado. La clausura del futuro parece hoy tan severa que la sociedad instintivamente comienza a buscar sus alternativas en el pasado, en la

nostalgia por tiempos mejores, los movimientos identitarios por la memoria o la “hauntología”, que analizaremos más adelante.

No es casualidad que la idea de la extinción del futuro haya sido sostenida por los derrotados de cada momento (Koselleck en la posguerra, el progresismo y la izquierda en los noventa): el decadentismo es el canto de sirena del intelectual enojado con la historia. Y esa mirada sesgadamente pesimista omite que, como apunta el historiador español Pablo Sánchez León, “en cierta medida, el futuro está siempre en el presente”. Así como los relatos sobre el pasado y sobre el futuro fueron maneras de hablar sobre el presente en que se los narraba, ningún presente resiste el instinto utópico de las sociedades por pensar su futuro. Fue precisamente la capacidad de captar la libido de las utopías contraculturales de los años sesenta y setenta lo que le permitió al capitalismo reinventarse en su versión 3.0.

El error de llorar el fin de las utopías consiste en seguir buscándolas en la política, cuando ahora nacen en el mercado. En palabras de Sánchez León, “la utopía se halla ahora dentro del orden naturalizado de las cosas, habiendo quedado insertada con éxito como un *ingrediente de la ideología dominante*. Y la idea general del tiempo que sugiere es la de un *presente utópico*”. En los intestinos de este presente capitalista deberíamos reencontrar la utopía.

Del capitalismo utópico a las utopías capitalistas

Pese a su individualismo y su aparente apego a la fría racionalidad del cálculo económico, el capitalismo no es inmune al utopismo. *El capitalismo utópico* es el título de un libro que el sociólogo francés Pierre Rosanvallon publicó en 1978. Allí distingue un capitalismo práctico, sostenido en el utilitarismo mercantil cotidiano, de otro capitalismo ideal, fundado en la ética de Adam Smith: una sociedad liberal transparente y autorregulada, que pueda extender a todos los

órdenes la confianza en la capacidad espontánea de los individuos para ordenarse. En el capitalismo ideal de Rosanvallon las pasiones se armonizan solas, la política se funde con la economía, la representación no hace falta, el debate y el conflicto son reemplazados por reglas impersonales de funcionamiento. Este ultraliberalismo potencialmente totalitario fue abrazado por izquierdistas como William Godwin y Marx y rechazado por conservadores como Hegel y Edmund Burke, que consideraban indispensable la mediación política de los intereses sociales y económicos.

En 1998 Rosanvallon agregó una introducción al libro en la que advertía que el capitalismo utópico se había acentuado desde las reformas liberales de los ochenta y que para evitar que la alternativa se coagulara alrededor del antiliberalismo era necesario recuperar la mediación política de los intereses. Hoy podemos decir que eso no pasó: el mundo se debate entre el antiliberalismo de la nueva derecha y un capitalismo que sigue proyectando alegremente enclaves utópicos como WeWork. El especialista en comunicación digital y veterano ciberpunk Douglas Rushkoff observa que los proyectos más prometeicos de la burguesía digital (la colonización de Marte por Elon Musk, los proyectos de vida eterna de Google y Peter Thiel) apuntan a huir de este mundo justo antes de que se derritan los polos, se agote la tierra, se difundan las pestes o explote la violencia social.

La tragedia es que ya no se trata de un capitalismo utópico para transformar la sociedad, sino de utopías capitalistas desarticuladas, enclaves que nos excluyen. Mientras tanto, seguimos paralizados, temerosos de pensar ya no una utopía sino el mero futuro, so pena de caer bajo el juicio de Mumford y sonar totalitarios. La colonización del futuro por el capital nos obliga a pensar utópicamente, que es pensar políticamente. La mediación política del porvenir requiere de la perturbación utópica, de nuestra capacidad de concebir o imaginar la diferencia radical del futuro.

Por un realismo utópico

Son muchos los instintos que nos llevan a imaginar detalladamente mundos mejores. Desde un liberal como Isaiah Berlin hasta un católico como Leszek Kołakowski coinciden en que el impulso utópico es un dato casi antropológico, una sensibilidad constante de las sociedades humanas. Ernst Bloch postuló que existe un oscuro pero omnipresente impulso utópico en cada cosa que hacemos con miras al futuro. Podemos encontrar suplementos utópicos en nuestras prácticas de consumo, incluso en las propias mercancías. Vivimos rodeados de un utopismo material.

Ahora bien, ¿es posible imaginar algo tan distinto a lo conocido pero que mantenga un lazo de verosimilitud con nuestra experiencia? ¿Dónde podemos encontrar modelos de futuro radicales pero representables y deseables, que no alimenten el miedo al totalitarismo?

Una salida posible puede ser la red de enclaves utópicos pensada por el arquitecto húngaro Yona Friedman en su libro *Utopías realizables*. Para él, como para todos los utopistas clásicos, el espacio de la utopía es la ciudad. Si cada ciudad se rediseña como sociedad ideal, el mundo será un archipiélago de utopías urbanas incomunicadas entre sí. Según Jameson, esos enclaves utópicos podrían federarse dentro de una infraestructura global planificada. Para nosotros, hijos del neoliberalismo, esa infraestructura global es el capitalismo. Desde el comercio medieval por el Mediterráneo hasta la internet, muchas veces el mercado fue la infraestructura para federar los enclaves más diversos. Si la economía de mercado va a ser la ordenadora del mundo, podemos valernos de sus redes para articular experimentos particulares y políticas territoriales y proyectarlos hacia el futuro.

Otra respuesta posible, que no excluye a la anterior, sería el pensamiento postutópico del historiador argentino Ezequiel Gatto. Mediante una terminología compleja extraída de un racimo muy erudito de autores, Gatto parte de la base de que todo vínculo humano se instaura con relación al futuro, es decir, vuelve más o menos

probable algo, ergo, todos *futurizan.* Sin embargo, Gatto distingue la "futurización", como futuridad hacia un punto de llegada preestablecido, una imagen del futuro que organiza toda la práctica social, de la "futurabilidad", un concepto tomado de Berardi que señala un punto de partida, una imagen del presente que puede futurizarse o no, un vector contingente que puede alterar el trayecto hacia el futuro. La "futurización" sería un resabio posfigurativo en nuestra cultura prefigurativa, presente en todos los proyectos utópicos. Por eso Gatto propone una inventiva postutópica, una futurabilidad política. Eso no significa renunciar a la futurización de las imágenes utópicas, sino proyectarse hacia el futuro de manera contingente, incluyendo la incertidumbre, la multiplicidad, la contradicción, la improvisación y la probabilidad.

La red de utopías posibles de Friedman y Jameson y las postutopías de Gatto pueden entenderse como algunas de las tantas formas de realismo utópico. En términos de Claeys, se trata de trabajar con lo que hay, "reapropiarlo como un modo de concebir un futuro realizable. Funciona como un mapa para evitar los resultados menos deseables y alcanzar los mejores".

La última utopía argentina está en un cuartito de la calle Humahuaca: es una maqueta de la *Ciudad Hidroespacial* de Gyula Kosice, exhibida en su taller hoy convertido en museo. Luego de afirmar en 1944 que "el hombre no ha de terminar en la Tierra", Kosice se dedicó a maquetar en plexiglás un conjunto de hábitats móviles que estarían suspendidos a mil metros sobre el nivel del mar. Ese proyecto, con el que pretendía resolver la superpoblación y liberar al hombre de la arquitectura tradicional, lo mantuvo ocupado durante los siguientes veinte años. Para entonces la palabra "utopía" ya había sido anatemizada como germen de violencias, despreciada por inútil o llorada inocuamente por la izquierda melancólica. Así renunciamos a toda idea de futuro mientras el capitalismo nunca renunció a sus utopías.

Disputar los enclaves utópicos del capitalismo y generar los propios sin miedo a su alcance son formas concretas de abrir un futuro

abstracto. Y por fin retomar el plan del viejo Gyula:

> La premisa es liberar al ser humano de toda atadura. Esta transformación, adelantada por la ciencia y la tecnología, nos hace pensar que no es una audacia infiltrarse e investigar lo absoluto, a través de lo posible, a partir de una deliberada interacción imaginativa y en cadena. Una imaginación transindividual y sin metas prefijadas de antemano.

En los capítulos que siguen veremos algunas de esas proyecciones hacia el futuro que permiten reabrir el horizonte de expectativas.

Parte II

En el reino de la escasez

En sus memorias, publicadas poco antes de morir en 1983, Luis Buñuel, sobreviviente de la generación del 27, el surrealismo, el comunismo y la Guerra Civil española, divaga con la posibilidad de usar bombas atómicas para destruir todos los pozos petrolíferos del mundo y así vivir una utopía medieval con pequeños grupos humanos amurallados en austera comunidad. Esa fantasía de rebeldía reaccionaria recogía un imaginario común de la posguerra, presente tanto en las distopías apocalípticas de la era nuclear como en el incipiente ecologismo: la vuelta a una vida austera en un planeta arrasado, la reconstrucción de comunidades posconsumistas.

La revolución conservadora de los años ochenta y la consiguiente globalización disiparon ese imaginario, ya fuera en forma de temor o esperanza, para dar lugar a un nuevo *fin de siècle*, tan optimista como el fin del siglo XIX en cuanto al potencial tecnológico y político de Occidente. Signo de los nuevos tiempos, apareció la transposición de *Blade Runner*: allí donde la novela de Philip K. Dick de 1968 había imaginado una polvorienta y desierta ciudad de un planeta Tierra abandonado, Ridley Scott filmó en 1982 una lluviosa y superpoblada ciudad, saturada de carteles de neón y vida comercial. El reagan-thatcherismo no solo había vencido al comunismo, sino al fantasma de la escasez.

En 2008 esta nueva *belle époque* cedió ante la crisis financiera, a la que siguió una intensa impugnación de las sociedades del Primer Mundo a las élites políticas. Pronto la crisis se expandió y se llevó puestas las dictaduras petrolíferas del Cercano Oriente y los populismos sojeros de América Latina. Vuelve el fantasma que había sido conjurado

treinta años atrás: el capitalismo no alcanza para todos. Y quizás el planeta Tierra tampoco.

4. Economía social

Gente que sobra

Durante más de cuarenta años, José Nun se dedicó a explicar que al mundo le sobra gente. La primera vez fue en julio de 1969, en la *Revista Latinoamericana de Sociología* que editaba el Instituto Di Tella. Contemporáneo tanto de Arpanet y Modicon como del Cordobazo, el artículo respondía al clima de los últimos días del capitalismo 2.0. El paradigma de modernización que irradiaban los Estados Unidos comenzaba a brillar menos y dejaba ver sombras largas, tanto en sus grandes metrópolis como en su patio latinoamericano: entre 1950 y 1965 la tasa de desempleo se duplicó, el subempleo aumentó y las grandes ciudades vieron crecer en sus orillas bolsones de pobreza y precariedad que la sociología local llamó "marginalidad". Pensado para denominar a los asentamientos urbanos periféricos (villas miseria, callampas, cantegriles, etc.), el concepto de "marginal" pronto se extendió a todo el tejido social dañado, desde el campesinado pobre hasta la delincuencia juvenil. Más tarde, Nun comentó:

> Por este camino se terminaba considerando marginal al 80% de la población latinoamericana, lo que [...] le quitaba toda especificidad a la categoría, y dejaba flotando la pregunta de si, en ese caso, no le cabía mejor la denominación de marginal al 20% restante.

Para la izquierda de la época no sobraba nadie: esos marginales y excluidos, desde el vendedor ambulante de Valparaíso hasta el

campesino sin tierra de Brasil, eran funcionales al capitalismo como reserva de mano de obra barata para mantener los salarios bajos. Era el “ejército industrial de reserva” del que había escrito Marx. Desconfiado, Nun releyó las *Grundrisse* y observó que el ejército de reserva era un mecanismo capitalista diferente a la superpoblación relativa, un fenómeno demográfico que han sufrido y resuelto de diferente manera todas las sociedades a lo largo de la historia. Por otra parte, Marx había diseñado su concepto de ejército de reserva para un capitalismo 1.0 de empresas liberales y competitivas y un mercado de trabajo homogéneo de proletarios. El capitalismo 2.0 segmentó, especializó y encareció el trabajo; más tarde, el *offshoring* salió a buscar obreros baratos por el mundo y la industria expulsó trabajadores al sector terciario. Para 1969, advertía Nun, ya no era tan fácil reemplazar a un trabajador por otro: el capitalismo podía tener un puñado de empleados calificados bien pagos en las grandes firmas y una masa de subempleados empobrecidos en las calles. Nun llamó “masa marginal” a esa superpoblación capitalista. Y señaló que, a diferencia del ejército de reserva, siempre listo para entrar al mercado de trabajo y contener los salarios, la masa marginal puede ser disfuncional o afuncional, es decir, nociva o completamente irrelevante para el capitalismo.

En América Latina ese dato se agravaba porque el capitalismo 2.0 había pasado por la región sin dejar una sociedad plenamente asalariada: para fines de los sesenta todavía sobrevivían muchas formas de precariedad laboral casi precapitalistas. La llegada de las firmas extranjeras solo distorsionó aún más ese mercado laboral. La masa marginal resultante podía encapsularse en una forma afuncional, como tantas comunidades aborígenes excluidas por completo del mercado laboral, o estallar disfuncionalmente como guerrilla campesina o la mera delincuencia de tantas ciudades latinoamericanas.

Treinta años después, en 1999, Nun revisitó su concepto. El capitalismo 3.0 había excluido a bloques enteros de trabajadores en el Primer Mundo y dejado al 39% de los hogares latinoamericanos debajo

de la línea de pobreza, donde la mayoría de los nuevos puestos de trabajo eran precarios. En vísperas del estallido casi simultáneo de las puntocom y la convertibilidad argentina, el siglo XXI le daba la razón a aquel artículo de 1969. Y su autor, con el ego siempre bien puesto, salió a decirlo. A las teorías del "fin del trabajo" de André Gorz y Jeremy Rifkin, Nun respondió que solo había llegado a su fin el trabajo asalariado estable y bien remunerado, pero que proliferaban ocupaciones precarias de bajos ingresos. A las teorías catastrofistas de la anomia social, les señaló que tres décadas de exclusión habían enseñado a los Estados y los mercados mecanismos de contención y esterilización de la masa marginal. A los partidarios de las nuevas formas de trabajo flexible e informal, les admitió que, si bien el aumento de la precarización no lo entusiasmaba,

> esto habla menos de la exclusión en sentido estricto que de la segmentación de los mercados de trabajo y del aumento de nuevas formas de retención y de explotación de la mano de obra: una cosa es estar afuera y otra es estar adentro aunque mal o muy mal.

A partir de este momento, la masa marginal y el precariado serían un dato estable del paisaje social, sin desembocar en ningún tipo de colapso del sistema. Por eso mismo, Nun concluía preguntándose por su efecto para la democracia, en línea con sus preocupaciones más politológicas de los años ochenta y noventa.

El artículo de 1999 fue traducido al inglés y debatido en todo el mundo. Nun volvería a la masa marginal en 2010. El mundo ya había pasado por la crisis de 2008; y Nun, por la gestión en el primer gobierno kirchnerista como secretario de Cultura. Con el laconismo de un hombre de 74 años, sintetizó su concepto y el debate posterior en unas pocas páginas. Hacia el final, se permitió abrir un módico horizonte de expectativas al observar el caso de países como Suecia o Japón, que lograron evitar la marginalidad social gracias a un compromiso político con el pleno empleo y "un empeño sostenido y

deliberado por no usar el desempleo como instrumento para conseguir otros objetivos económicos o políticos".

Sin embargo, para ese momento había madurado otra política. Durante los debates sobre la marginalidad de los años setenta, el marxista peruano Aníbal Quijano llamó "polo marginal" a "un conjunto de ocupaciones o actividades establecidas en torno al uso de recursos residuales de producción". La marginalidad ya no era considerada un residuo sino un sistema. Una vez que la masa marginal avanzaba por todo el planeta, se abría la posibilidad de hacer con ella rancho aparte, al costado del camino.

Social, solidaria y popular: todos los caminos conducen a Porto Alegre

Como en esas producciones hollywoodenses que narran una catástrofe a partir de historias paralelas que al final se cruzan, el proyecto de una economía de supervivencia para los caídos del capitalismo 3.0 nació simultáneamente en tres lugares diferentes que terminaron por confluir a principios de 2001.

En primer lugar, la *economía social*, un invento francés que recorrió Europa. La economía social tiene raíces tanto en el pensamiento social francés (cuna de la *sociologie*, el *socialisme*, la *sociabilité*, etc.) como en el "tercer sector", esa rama ni estatal ni mercantil de la economía que desde los años ochenta comenzó a verse como alternativa para los excluidos del Primer Mundo. Se trata de cooperativas, mutuales, asociaciones, fundaciones y una categoría muy idiosincrática: la "empresa social", el emprendimiento cuyos ingresos se reinvierten sin beneficios capitalistas. Si el sector privado se guía por el lucro y el público, por la planificación, el tercer sector se define por la ausencia de lucro y la horizontalidad: igualdad y libertad de adhesión, gestión colectiva y democrática de los recursos.

En segundo lugar, la *economía solidaria*, concebida en Brasil por el

economista de origen austríaco Paul Singer, uno de los fundadores del Partido de los Trabajadores (PT), a partir del estudio de experiencias en poblaciones excluidas o afectadas por crisis económicas. Esa raíz empirista le da una enorme plasticidad teórica: la entrada "Economia solidária" de Wikipedia en portugués alberga más de una decena de definiciones del concepto, varias de ellas de los mismos autores: Euclides Mance, Luiz Inácio Gaiger y el propio Singer. La propuesta de Singer y los suyos no difiere mucho de la economía social europea, pero presenta una mayor voluntad hegemónica: plantea el horizonte de hibridar a los tres sectores (público, privado y social) bajo la orientación general del sector solidario y "reorientar al Estado, las políticas, el comercio, la producción, la distribución, el consumo, la inversión, el dinero, las finanzas y las estructuras de propiedad hacia el servicio del bienestar de las personas y del medio ambiente". Así, la sociedad abandonaría lentamente el neoliberalismo, si no el capitalismo, en dirección hacia una imprecisa economía futura de nuevo tipo.

Finalmente, la *economía popular*, un concepto acuñado por el economista argentino José Luis Coraggio para referirse a los emprendimientos informales orientados al autoconsumo doméstico o al comercio local, al menudeo: recicladores urbanos, comedores comunitarios, granjas cooperativas, etc. La economía popular sería la microeconomía de la economía solidaria. En el maximalismo de Singer y el minimalismo de Coraggio se deja ver que en América Latina la masa marginal está más extendida que en otras partes y que pensar un sistema para quienes la componen requiere abarcar todo el espectro de la economía.

Si bien hay diferencias entre las tres concepciones, se las puede integrar en un juego de matrioskas: la *economía popular* sería la mónada, la unidad básica de toda la economía marginal; la *economía social*, una tercera rama autónoma de la economía, y la *economía solidaria* el horizonte político, la incorporación de ese tercer sector autónomo en un sistema híbrido hegemonizado por la reciprocidad. Aunque convendría no exagerar el peso conceptual de la propuesta. La

vocación fundamentalmente práctica y empírica de estas tendencias nos previene de cualquier sofisticación teórica sobre el tema. En términos estrictos, los tres conceptos funcionan como un cajón de sastre que contiene cualquier forma de supervivencia marginal. En términos políticos, ese pragmatismo permitió que convergieran en una sola propuesta.

* * *

Las economías social y solidaria confluyeron en el Foro Social Mundial de Porto Alegre en 2001. Desde entonces, el uso de los términos se volvió indistinto y sus impulsores hablan de una "economía social y solidaria" de proyección internacional. En 2005 se formó la Red Intercontinental de Promoción de la Economía Social Solidaria (Ripess) para federar y organizar las diferentes experiencias de economía social en el mundo. Para simplificar la exposición, de aquí en adelante nos referiremos a ella como "economía social", a secas.

Esta economía parte de admitir que la inclusión social a través del empleo en el sector capitalista ya no es una opción para las mayorías y busca una alternativa en todas las formas de autogestión, trabajo comunitario y producción de autosubsistencia. En el ámbito de la política, busca aliar a todos los movimientos sociales, desde "el empoderamiento de las mujeres y otros grupos marginalizados" hasta la economía informal, el comercio orgánico, las ligas de consumidores, los *freelancers*, etc. Si bien su programa es maximalista, al punto de autopercibirse como "un modo de producción alternativo al capitalista", la economía social hereda en gran medida la levedad teórica de sus precedentes francés y brasileño: enarbola un conjunto de valores con mayúsculas (Humanismo, Diversidad, Igualdad, etc.) pero renuncia a una plataforma única.

Territorio, solidaridad, población

La economía social es una respuesta territorial a un fenómeno global: surge en los barrios de la masa marginal como respuesta a las reformas neoliberales del capitalismo 3.0 y participa del debate sobre las nuevas formas del trabajo del capitalismo 4.0. Sus teóricos reivindican como "innovación social" cualquier nueva forma de organización desarrollada por los marginales en respuesta a necesidades no satisfechas. Semejante pluralismo es inevitablemente territorial: la "innovación social" se produce en lugares específicos, para hacer frente a problemas específicos, con recursos y actores específicos. Por encima de las estrategias de supervivencia de los hogares y por debajo del Estado y el mercado, el territorio es un laboratorio de economías sociales.

La territorialidad de la economía social reconoce a una plétora de instituciones y políticas regionales laxamente federadas en la Ripess, desde Mali hasta Canadá, pasando por América Latina, sin duda la plaza fuerte del proyecto. En Brasil, a partir de 2003 se crearon foros, consejos y secretarías de economía solidaria a fin de favorecer el encuentro entre el gobierno del PT y las organizaciones sociales para deliberar y ejecutar políticas. Según Singer, semejante grado de institucionalización expresa la contradicción entre democracia y capitalismo o, más concretamente, entre quienes militan la solidaridad a costa de la rentabilidad y quienes, por el contrario, priorizan los resultados. El Estado brasileño, que nunca dejó de ser imperial, resolvió esa contradicción ensanchándose como dador y mediador. Al frente de la Secretaría de Economía Solidaria, Singer fue testigo de la maraña burocrática que se formó, tironeada por las expectativas y demandas heterogéneas que la economía solidaria despertó entre la masa marginal y el cuerpo administrativo. Aun antes del *lava jato* y el final abrupto del gobierno del PT, ya quedaba poco y nada del proyecto singerista que pretendía constituir un nuevo modo de producción.

En Ecuador, la idea de un "sistema económico social y solidario"

quedó incorporada en el artículo 283 de la nueva Constitución de 2008. Para tal fin se creó una Superintendencia de Economía Popular y se convocó a diferentes organizaciones sociales. Pero no pasó de ser un sistema estatal de fomento y compras públicas que dejó intacta la subordinación de la economía social a la economía salarial. Al igual que en Bolivia, el principio que inspiró la experiencia ecuatoriana fue el *sumak kawsay* o "buen vivir", una vaga filosofía de bienestar de impronta telúrica y antioccidentalista con supuestos orígenes ancestrales andinos, pero tan elástica que también es invocada por grupos guaraníes y mapuches.

En el otro extremo está la Argentina, cuyas prácticas de economía popular fueron una respuesta a la crisis de 2001: empresas recuperadas por sus trabajadores, emprendimientos diversos, etc. La participación del Estado en estas prácticas fue tardía y epidérmica: programas de apoyo o subsidios que no alteraron la precariedad legal ni económica. Mucho más importante fue la creación de la Confederación de Trabajadores de la Economía Popular (CTEP), en 2011, una herramienta gremial que federó a movimientos sociales, grupos piqueteros y cooperativas, entre otros. Desde su origen, la CTEP se consideró una entidad gremial vinculada a la Confederación General del Trabajo (CGT), defendió la tradición sindical argentina y pretendió representar a "trabajadores sin patrón ni salario". En 2015, el gobierno concedió a la CTEP la personería social, no gremial. Desde entonces, la confederación reprodujo más o menos la misma estrategia corporativa de la CGT en la defensa de intereses sociales y la negociación con el Estado.

Solo se trata de vivir

Pese a sus imprecisiones y su vocación práctica, detrás de la economía social hay una concepción del hombre y la sociedad, una suerte de antropología filosófica de la escasez. El concepto nodal de esa filosofía

es el de “economía reproductiva”, esto es, una ciencia económica que parte del hombre no como un maximizador racional de beneficios, sino como un ser vivo cuya meta primaria es reproducirse materialmente. En una economía reproductiva el valor de uso prima sobre el valor de cambio, y la provisión de bienes y servicios no apunta a la ganancia ni la acumulación, sino que se limita a “satisfacer deseos y necesidades legítimos”. ¿Cuál es la legitimidad de un deseo para la economía social? La “reproducción ampliada de la vida con calidad”: seguir viviendo, en paz, sin hambre ni frío.

La economía reproductiva es un concepto minimalista, que simplifica los objetivos humanos para despejar el objeto de estudio y de gestión de la economía social: cualquier práctica que atienda las necesidades básicas. También favorece un diálogo con la economía feminista. Ambas perspectivas critican la economía ortodoxa, centrada en un sujeto racional e interesado, en nombre de una economía real, abocada a la reproducción material y las relaciones no lucrativas, cuya base es la economía doméstica.

Para pensadoras de la economía feminista como Silvia Federici o Diane Elson, la sociedad patriarcal dividió las tareas y asignó al hombre la esfera pública del poder y el intercambio; y a la mujer, la esfera doméstica de la reproducción y el cuidado. Más tarde, el capitalismo solo reforzó esa división del trabajo por sexo al subordinar el trabajo doméstico no pago y abrumadoramente femenino al trabajo en el mercado: las mujeres que limpian, cocinan y crian gratis permiten a los hombres trabajar por dinero, para beneficio de un empresario. La explotación del hombre por el hombre a través del plusvalor es posible, a su vez, por la explotación del sector doméstico por el mercado a través del trabajo reproductivo femenino. Julie P. Smith, investigadora australiana en salud y nutrición, calculó que el valor de la leche aportada por las mujeres en Australia alcanza los 4200 millones de dólares anuales; y en los Estados Unidos, los 53.000 millones. Otra dimensión de subordinación ya es global: a medida que las mujeres de los países ricos abandonan la economía doméstica para integrarse al mercado de trabajo, ese rol ligado al cuidado lo asumen

mujeres inmigrantes de países pobres que trabajan en condiciones precarias.

Otro concepto de la economía social es el “pluralismo económico”. A mediados del siglo XX, el economista austríaco Karl Polanyi señaló que todas las sociedades humanas se organizaron a partir de tres principios: intercambio, redistribución y reciprocidad. En el capitalismo moderno esos principios están encarnados por el mercado (intercambio), el Estado (redistribución) y el tercer sector (reciprocidad). Por eso Coraggio puede decir que toda economía realmente existente es necesariamente una economía mixta. Singer propone ordenar esa Babel de economías bajo la hegemonía del sector recíproco y solidario. En esta economía pluralista y solidaria, el mercado y el Estado seguirían funcionando como instituciones coordinadoras pero limitados por regulaciones y un programa de democracia participativa, respectivamente.

Más allá de este planteo formal, en las experiencias concretas se dieron tres formas de convivencia de la economía social con el capitalismo. Una es la *convivencia funcional* practicada en Europa y Canadá, donde los capitalistas acompañan al tercer sector desde la responsabilidad social y el Estado subsidia diferentes organizaciones. Otra es la *convivencia competitiva* que se dio en las experiencias latinoamericanas, donde las organizaciones de la economía social disputaron la distribución del ingreso con otros sectores, principalmente empresarios y clases medias interesados en reducir el gasto público, pero también con sindicatos que reclamaban mayores salarios y menores subsidios a la economía social. Paradójicamente, la precariedad institucional del tercer sector en la Argentina empoderó a organizaciones de base como la CTEP, que lograron sobrevivir como movimiento competitivo una vez terminado el ciclo político progresista, a diferencia de los proyectos más estatales de Brasil y Ecuador, mucho más dependientes de la voluntad del gobierno de turno.

Por último, tenemos la *convivencia hegemónica*: el proyecto singerista de avanzar poco a poco sobre el Estado y el mercado hasta configurar

una economía completamente solidaria. Pero se trata de un horizonte sin mapa: la economía solidaria no se plantea metas ni trayectos claros. En primer lugar, porque no hay consenso político entre sus militantes: algunos aspiran a integrarse a los sectores público y privado; otros, a algún tipo de economía poscapitalista no muy definida. En segundo lugar, porque la base particularista y la prioridad reproductiva de la economía social le impiden concebir un sistema, incluso un futuro.

Franz J. Hinkelammert es un economista alemán afincado hace décadas en América Latina, donde desenvuelve su labor académica y activista. Para Hinkelammert la construcción de una economía social centrada en la reproducción humana requiere desutopizar: repudiar cualquier sistema, ideología o concepto trascendental que vaya más allá de

> aquello con lo cual se puede vivir y lo que se necesita para vivir: la naturaleza y la convivencia humana. Para volver a esta realidad, el punto de partida solo puede ser la reivindicación del ser humano como sujeto, que insiste en sus necesidades y en sus derechos, en conflicto con la lógica propia de los sistemas institucionales. No se trata solo de un conflicto de clases, sino fundamentalmente, del conflicto entre la posibilidad de la vida frente a la lógica propia de los sistemas.

Sin sistemas y sin utopías, la economía social es lo que haga cualquier homínido por sobrevivir.

Esta es la consecuencia de la antropología de la economía social: un humanismo tan elemental, tan miserabilista, que termina animalizando al hombre como un mero mamífero que solo busca comida y calor. Solo se trata de vivir. En su lucha contra el *homo oeconomicus* individualista y calculador de la economía ortodoxa, Hinkelammert termina por definir una *economía animal*, en la que las personas se limitan a conseguir lo necesario para subsistir, sin más

sistema o concepto que la necesidad de reproducir su existencia, ganar un día más de vida y procrear. El hecho de que, además de economista, sea teólogo no es ajeno a esta mirada.

Las raíces católicas de la economía social

Pese a la crítica de Hinkelammert al utopismo, el principio que campea detrás de la economía social es una especie de trascendentalismo social: la noción de que hay un "afuera" más allá de la sociedad, sus reglas y su economía, donde podemos vivir en paz. Es una idea de larga data en la conciencia occidental: en la Antigüedad clásica, todo lo que rodeaba la polis era un exterior salvaje o, al menos, bárbaro. El cristianismo llevó la exterioridad al más allá divino. Ese nuevo exterior no era solo celestial: durante el primer cristianismo muchos buscaron el Cielo en la Tierra yendo al desierto a vivir la castidad y el sacrificio por fuera del mundanal ruido. Ese fue el origen de los monasterios medievales, de las herejías milenaristas y de las misiones jesuíticas y su famoso y tan debatido "comunismo". Vale la pena repasar someramente esa historia que explica las raíces católicas de la economía social, su esencia y sus límites.

La Compañía de Jesús se estableció en América en 1609. Mientras otras órdenes ya consolidadas en el Nuevo Mundo, como los dominicos, habían evangelizado tratando de preservar al máximo el orden social preexistente, los jesuitas crearon un orden nuevo. Una explicación podría ser que a ellos les tocaron los márgenes del Imperio, en las comunidades guaraníes. Otra explicación, sin embargo, es teológica. Según la doctrina escolástica del derecho natural, la Tierra fue dada por Dios a los hombres libres e iguales para su aprovechamiento colectivo. La esclavitud y la propiedad privada, entonces, violan ese derecho. Pero una cosa es el derecho natural y otra el derecho de gentes, con el que los hombres se gobiernan efectivamente. Para los dominicos y los agustinos, la naturaleza

humana quedó tan corrompida por el pecado original que el derecho natural es casi impracticable. Para los jesuitas, en cambio, el pecado nos priva de los dones sobrenaturales, como la inmortalidad, pero no de los derechos naturales, como la propiedad común. De manera que allí donde la propiedad privada existe, se la respeta; y allí donde no, como en las comunidades guaraníes, se la evita.

Cada misión recibía territorios, que eran propiedad formal de la Corona usufructuados por la Compañía, pero en la práctica funcionaban como propiedad común: una parte de las tierras se distribuía entre las familias en usufructo vitalicio; otra se mantenía comunal y debía ser trabajada por todos los miembros de una misión. La producción era planificada e incluía artesanía y ganadería. Se practicaba la división del trabajo y los jesuitas instruían a los nativos en oficios y les brindaban entrenamiento militar. Junto con la Compañía, gobernaba una comisión de caciques elegidos por los jesuitas según mérito. La esclavitud y la poligamia estaban prohibidas, el trabajo y el servicio militar eran obligatorios hasta para los caciques y no se podía abandonar una aldea sin autorización. Los delincuentes graves eran expulsados. Pese a que se pretendía que cada pueblo viviera aislado, las misiones se relacionaban con el Estado y con el mercado. Parte del maíz, el arroz, el algodón, la yuca y la yerba mate que producían las tierras comunes se usaba para comerciar con el exterior y para pagar los tributos a la Corona. Pero la articulación tuvo un límite: luego de un enfrentamiento contra los ejércitos españoles y portugueses, la Compañía fue expulsada de América en 1767.

La experiencia de las misiones fue un precedente de la economía social: un conjunto plural de prácticas económicas solidarias orientado a la reproducción y la autosubsistencia, ajeno al Estado y al mercado pero capaz de articularse con ellos y apoyado en una doctrina radical, aunque bastante plástica, de la igualdad humana. Dos siglos después, en la famosa conferencia episcopal de Medellín de 1968 el catolicismo se reencontró con su sujeto histórico: los marginales americanos. Nun señala al activismo cristiano como el principal interesado de aquellos años en ampliar el concepto de marginalidad al máximo para

intervenir en él pastoralmente. Con la llegada de un papa jesuita y latinoamericano en el nuevo siglo, el proyecto se desplegó a nivel mundial. Francisco I no solo acompaña cada uno de los experimentos de economía popular de la región, sino que ve en ellos un modelo universal de contención para la masa marginal que ya considera inevitable para el capitalismo 4.0.

Para el politólogo y teólogo Thomas R. Rourke, el pensamiento social y político del papa Francisco tiene dos raíces. Una es la herencia jesuita, la voluntad de crear una "civilización cristiana integral" que combine la fe, el trabajo, el arte y la solidaridad de todos. La otra es la "teología del pueblo", hermana mansa de la "teología de la liberación", que pondera a los pobres como agente de cambio, ya no desde la lucha de clases, sino desde la identidad cultural y la solidaridad. Las dos raíces tienen en común la vocación por atacar los problemas del mundo y la sociedad desde la periferia: son los pobres globales quienes lucharán contra el neoliberalismo por encima de soberanías estatales, hemisferios y civilizaciones.

Si se deja de lado su sentido conservador de contención social, podría definirse este proyecto como una suerte de *realkommunismus*. A mitad de camino entre la *realpolitik* que siempre practicó el Vaticano y el *socialismo real* que tanto combatió, el *realkommunismus* es el intento de construir un modelo mundial de economía solidaria y no capitalista con el material disponible: pobres de diverso pelaje, prácticas heterogéneas, y la renuncia a un modelo utópico preconcebido: *realkommunismus* será lo que salga de todo eso.

Dos salidas al trascendentalismo social

Las raíces católicas de la economía social dotan de sentido global e histórico a un proyecto, por otro lado, demasiado apegado a experiencias concretas y objetivos prácticos. Pero también lo condenan a sufrir los límites del trascendentalismo social. Solo basta

recordar el final que tuvieron las misiones jesuíticas. A lo largo de la historia, muchos quisieron hacer rancho aparte cuando vieron la naturaleza despiadada del capitalismo: desde las comunidades utópicas de la Revolución Industrial hasta los okupas y *squatters* del posfordismo en los ochenta. Todos fueron fagocitados o aplastados por un capital que no admite nada por fuera de él.

Es de un dualismo ingenuo pensar que se puede convivir con el capitalismo sin mancharse con la grasa de sus engranajes. Y mucho más ingenuo es pensar que una modalidad económica tan inorgánica como la economía social pueda llegar a "hegemonizar" todo un modo de producción. Socialmente, no puede ofrecer más que precariedad: es difícil que el reciclaje urbano o el minifundio de subsistencia tengan algo que ver con la "buena vida" o la "reproducción ampliada de la vida con calidad". Tecnológicamente, los emprendimientos sociales no están ni cerca de alcanzar la eficiencia de la industria 4.0 ni parecen capaces de incorporar sus tecnologías. Algunos, como Pedro Cunca, reivindican la economía social en el marco de "una crítica de la ciencia y la tecnología imperantes", que en la práctica no pasa del ludismo y la reposición de prácticas incluso precapitalistas para absorber a la masa marginal.

Finalmente, es problemático asignar a los sectores marginales un impulso solidario y recíproco espontáneo sin contemplar el grado en que las prácticas capitalistas de intercambio y lucro permean desde un cartonero porteño hasta un campesino boliviano. Estamos inmersos en el capitalismo hace demasiado tiempo como para pensar que una parte de nosotros permanece libre de él. Es sintomático que el catolicismo en América Latina sufra la creciente competencia de iglesias evangélicas que contraponen una teología de la prosperidad a la economía solidaria. Ya Max Weber había señalado que la doctrina calvinista de la predestinación, según la cual nacemos salvados o condenados de antemano, contribuyó a amigar la fe cristiana con las preocupaciones materialistas de la burguesía. En el siglo XXI la burguesía ya acumuló suficiente dinero y más que calvinismo necesita el analgésico espiritual de la *new age* orientaloide o el neoestoicismo de

Silicon Valley para hacer descansar su alma intoxicada de capitalismo 4.0. Son los pobres quienes buscan una fe de la prosperidad. Pero la predestinación puede terminar por consagrar la desigualdad social y así esa sensibilidad religiosa acabaría secuestrada por fuerzas políticas reaccionarias, como viene ocurriendo en la región.

Esto nos devuelve a la proyección antiutópica que sostienen los misioneros de la economía social: una reedición del viejo espontaneísmo que confía en las buenas intenciones y la capacidad de autoorganización de los bordes más miserables del capitalismo para fundar una nueva sociedad en la que no hace falta plan alguno. Quizá se trate de la tensión interna que porta un proyecto de transformación social con una voluntad esencialmente conservadora de contener a la masa marginal tal como existe. O quizá podamos hacer algo más con eso.

Para evitar caer en el miserabilismo y trascendentalismo, la economía social puede radicalizarse en dos sentidos. Uno es inmanentista: dejar de buscar pobres en los márgenes y asumir que en el capitalismo 4.0 todos somos parte potencial de la masa marginal. La retracción del trabajo asalariado bien pago, conforme a las nuevas posibilidades y necesidades del capital, obligará a las democracias y los movimientos sociales a transformar los derechos laborales en derechos ciudadanos si no quieren que se conviertan en privilegios de una minoría. El resultado sería una sociedad con más tiempo libre y un ingreso menor, que necesariamente deberá complementarse con algún tipo de asignación no salarial. Hablaremos de eso en la tercera parte. Ese tiempo libre será el ámbito de la innovación social donde florecerán la economía social y el emprendedorismo, dos principios hoy esgrimidos por ideologías contrapuestas pero complementarias en una sociedad cada vez menos salarial: por un lado, cualquier sobreviviente es un emprendedor, y como tal necesita encontrar cada día de su vida una actividad que le garantice un ingreso, sin jefe, sin infraestructura, casi sin reglas; y por otro, las condiciones para emprender deben facilitarse desde un entorno que garantice cierta estabilidad material.

El marxismo y el neoliberalismo nos enseñaron a interpretar en términos económicos cualquier manifestación social, desde una novela hasta el divorcio. Hoy podemos computar todas las actividades no rentables de nuestra vida como “economía social”: tareas domésticas, comunitarias, culturales. Preparar la comida para nuestra familia es una actividad de la economía social; vender un mueble que nos sobra, ayudar a un amigo a mudarse o pintar el departamento, también. Cada tío o abuelo que cuida a sus sobrinos o nietos está subsidiando a sus padres –trabajadores que no pueden o no quieren pagar niñeras– sin ninguna expectativa de lucro. De esa manera, no hay nadie que se sustraiga de la economía social, ella ya está entre nosotros. No hace falta ser un cartonero ni un campesino aborigen: todos somos híbridos, todos somos agentes de mercado y agentes de la economía social a la vez. Claro que no es lo mismo hacerlo por debajo o por arriba de la línea de pobreza, pero la retracción del salario y la necesidad de un marco social y económico para emprender sin poner en riesgo nuestra existencia material pueden ser uno de los puentes que conecten el *freelance* con el repartidor precarizado y el reciclador urbano.

En términos teóricos, entender la economía social de esta manera nos ahorra la pesada discusión antropológica sobre la naturaleza egoísta o solidaria del ser humano. En términos prácticos, nos saca del gueto del pobrismo y nos obliga a pensar la manera de organizar ese potencial de economía no lucrativa que ya desempeñamos todos los seres humanos. Cada día regalamos nuestros textos, fotos y videos a internet sin esperar una recompensa económica inmediata por ello, por no hablar del trabajo doméstico no pago. ¿De qué manera se puede aprovechar esa energía involuntariamente social y solidaria?

En definitiva, el mayor mérito de la economía social es definir un sujeto sobre el cual construir una nueva economía: no se trata solo de la masa marginal, sino de lo que hay de marginal en cada uno de nosotros; nuestra creciente precarización, pero también la incesante e invisible actividad económica que desarrollamos al margen del salario. En el futuro quizá todos seamos marginales y productivos al mismo

tiempo. Y la economía social será la economía a secas. Por supuesto que organizar un material tan heterogéneo requiere usar todas las formas de planificación disponibles (estatal, corporativa, informática), si no crear otras nuevas. Si el espontaneísmo fue una estrategia limitada para organizar al movimiento obrero, mucho más lo será para la masa marginal. Y más aún para la esfera no salarial de toda la actividad humana.

Otro camino para escapar de los límites de la economía social es, por el contrario, radicalizar el trascendentalismo y salir incluso de la economía. Para el posmarxista francés Serge Latouche, "economía solidaria" es un oxímoron: la economía como ciencia, como discurso y como lógica social es por principio individualista y está fundada sobre el egoísmo y el utilitarismo, su meta es la acumulación de capital. La voluntad de articular mercado con reciprocidad, solidaridad y reproducción chocará siempre con esa contradicción con la que ya chocaron jesuitas y utopistas. Para Latouche hay que escapar de la economía, de la lógica del desarrollo y del crecimiento. Abordaremos ese gran escape a continuación.

5. Decrecionismo

El 1º de agosto de 2018 agotamos todos los recursos naturales que la Tierra puede generar en un año. En solo doscientos doce días consumimos nuestra cuota anual de naturaleza. Para Global Footprint Network, la ONG que calcula la tasa anual de consumo y desechos de la humanidad, el consumo humano fue sostenible hasta los años setenta. A mediados de los ochenta pasamos a estar en rojo, y no paramos. En la actualidad, necesitaríamos más de un planeta y medio para saciar nuestro consumo. En condiciones normales, para 2100 habremos agotado definitivamente los recursos naturales y ya no podremos vivir en la Tierra. Ese fin del mundo fue decretado hace casi cuarenta años en un laboratorio de Massachusetts.

1972, el comienzo del fin

El otoño del capitalismo 2.0 tuvo colores diferentes en cada hemisferio. A fines de los años sesenta, mientras Nun descubría la marginalidad para las dos Américas, un grupo de políticos y científicos europeos formó el Club de Roma para discutir los límites físicos del crecimiento. Con ese objetivo, encargaron al Massachusetts Institute of Technology (MIT) un informe que correlacionara en una proyección a cincuenta años aspectos demográficos, ambientales, energéticos, etc. El estudio quedó a cargo del System Dynamics Group, un equipo internacional de científicos dirigidos por Donella Meadows, biofísica especializada en dinámica de sistemas. El informe se presentó en julio de 1971 y se publicó al año siguiente con el título *Los límites del crecimiento*. Su conclusión era taxativa:

> Si se mantiene el incremento de la población mundial, la contaminación, la industrialización, la explotación de los medios naturales y la producción de alimentos, sin ninguna clase de variación, es probable que se llegue al límite total de crecimiento en la Tierra, por lo menos durante el próximo siglo.

El impacto político del denominado "Informe Meadows" fue inmediato. En junio de ese mismo año la ONU reunió en Estocolmo una Conferencia sobre el Medio Ambiente Humano, la primera de una larga serie de "Cumbres de la Tierra" en las que se cocinaría la idea de "desarrollo sustentable". También ese año Sicco Mansholt, político holandés y funcionario de la Comisión Europea, envió una carta al presidente de la comisión, Franco Malfatti, en la cual advertía sobre el daño ambiental que implicaba el crecimiento económico. Mansholt recomendaba

> encontrar formas de producción diferentes, con una planificación central fuerte y un alto grado de descentralización. Para mí, la cuestión más importante es cómo podemos alcanzar un crecimiento cero en esta sociedad. Me preocupa si conseguiremos mantener bajo control estos poderes que luchan por el crecimiento permanente.

La Carta Mansholt se ganó las críticas tanto del presidente de Francia como del Partido Comunista Francés, lo que dejó en claro lo ancho que era el arco de "poderes que luchaban por el crecimiento permanente". En respuesta, la revista *Le Nouvel Observateur* convocó a un grupo de intelectuales críticos como Herbert Marcuse, Edgar Morin, Edward Goldsmith y André Gorz, entre otros, para discutir los límites del crecimiento. Gorz articuló la propuesta más extremista al plantear la *décroissance*; en castellano, el decrecimiento: "¿El equilibrio del planeta, para el cual el no crecimiento –y hasta el decrecimiento– de la

producción material es una condición necesaria, es compatible con la supervivencia del sistema capitalista?".

Gorz no lo sabía, pero esa pregunta ya había sido respondida. En su libro de 1971, *La ley de la entropía y el proceso económico*, el matemático rumano Nicholas Georgescu-Roegen había aplicado los principios de la termodinámica a la economía para concluir que el creciente consumo humano de recursos naturales terminaría por agotarlos y que, con ellos, se extinguiría la humanidad. El fervor por su teoría haría que Georgescu evolucionara de un mitteleuropeo monárquico y amigo de Schumpeter a un gurú de la economía ecológica y el inconformismo estadounidense. El propio Gorz definió más adelante su programa político ecologista sobre las ideas de Georgescu en *Ecología y libertad*: "La cuestión no estriba ya en consumir cada vez más, sino en consumir cada vez menos: no existe otro medio de conseguir que los stocks naturales alcancen para las generaciones futuras. Esto es realismo ecológico". A fines de los setenta las ideas de Georgescu comenzaron a difundirse en Francia como "decrecimiento", mientras la economía ecológica reclutaba desde liberales como Bertrand de Jouvenel hasta marxistas como Serge Latouche. Como en 1789, Francia se ponía a la vanguardia de la salvación de la humanidad.

La revolución neoliberal de los ochenta apagó el debate sobre el decrecimiento. La agenda ecologista se ordenó desde entonces bajo el paradigma del "desarrollo sustentable". La Conferencia de Estocolmo de 1972 fue seguida por una larga serie de membretes y oficinas (como por ejemplo la Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza, en 1980, o el Instituto de Recursos Mundiales, en 1982) que se ocuparon de la cuestión medioambiental al estilo burocrático de los organismos internacionales, menos preocupados por generar soluciones que por crear consensos (o evitar disensos).

La expresión programática de ese ecologismo oficial fue el "Informe Brundtland", de 1987. Oficialmente titulado "Nuestro Futuro Común", el documento elaborado por la expremier noruega Gro Harlem Brundtland para la Comisión Mundial sobre Medio Ambiente y Desarrollo de la ONU (otro membrete más) introducía el concepto de

“desarrollo sustentable”, un intento de conciliar el desarrollismo económico con la justicia social y la preservación del medio ambiente. El “desarrollo sustentable” fue el ecologismo posible de los años noventa, perfectamente compatible con la democracia liberal, la globalización y el neoliberalismo. Una fórmula mágica para la cartera de la Miss Mundo o el bolsillo de la corporación interesada en el *marketing* filantrópico, que se acomodaba por igual a un discurso de Bill Clinton, un documento del Banco Mundial o una perorata de Bono antes de entonar “Where the Streets Have No Name”. Era imposible no estar de acuerdo con el “desarrollo sustentable” y ese éxito era su drama, porque su ambición de abarcar todos los intereses terminaba por justificar el inmovilismo y el *statu quo*.

Pero una aldea poblada por irreductibles galos resistía, todavía y como siempre: Lyon. La levantisca ciudad francesa ya podía jactarse de haber sido la cuna de la palabra “socialismo” durante la insurrección de los obreros textiles de 1831. Años más tarde, durante la cumbre del G7 que se celebró allí en 1996, tuvo lugar la paralela Sommet des 7 Résistances (“cumbre de las 7 resistencias”), que más adelante daría lugar a las protestas y contracumbres de Seattle y Génova. A principios de la década de 2000 el movimiento antiglobalización lionés incluyó demandas como ciudades libres de automóviles, supresión de la publicidad en la vía pública, cooperativas de alimentos y comidas comunales en las calles. Y la palabra maldita de Gorz reapareció. En julio de 2001, dos lioneses, Bruno Clémentin y Vincent Cheynet, lanzaron el concepto “decrecimiento sustentable” (y de paso, lo registraron como propiedad intelectual). Ya no se luchaba solo contra el consumismo y el industrialismo capitalista, sino también contra el ecologismo oficial del “desarrollo sustentable”.

Desde entonces, Lyon fue el hogar de instituciones y coloquios internacionales dedicados al decrecimiento. Hasta allí peregrinaron viejos gladiadores decrecionistas como Latouche o François Schneider, que en 2004 recorrió Francia a lomos de un burro para difundir la buena nueva. La consigna pronto se difundió como eslogan ecologista y globalofóbico por toda Francia y alcanzó el norte de Italia y

Cataluña. La conferencia decrecionista de 2008 se realizó en París e impuso el término en inglés "*degrowth*". Nacía el decrecionismo como corriente política global.

I don't wanna grow up: tres motivos para no crecer

Como coronación de este nuevo estatuto internacional del decrecionismo, en 2018 se editó el libro *Decrecimiento, vocabulario para una nueva era*, compilado por Giacomo D'Alisa, Federico Demaria y Giorgos Kallis, tres especialistas europeos en economía ecológica. Se trata de un conjunto de artículos cortos firmados por diferentes referentes críticos del crecimiento, cada uno de ellos articulado alrededor de un concepto clave, que busca presentar y sistematizar una propuesta que podría ordenarse en tres grandes ejes.

En primer lugar, el crecimiento es *insostenible*, tal como demostró el Informe Meadows. Una respuesta habitual a esta acusación es que la industria 4.0 contribuirá a descarbonizar la economía, es decir, a reducir las emisiones de carbono gracias al empleo de tecnologías más limpias y eficientes, y a un avance del sector servicios en relación con el industrial. Sin embargo, para los decrecionistas no es posible una descarbonización si se mantienen niveles de crecimiento del 2 o el 3% anual. Más aun, el decrecionismo repudia el proceso tecnológico en sí: "Cuanto más tecnológicamente avanzada y eficiente se torna una economía, más recursos consume porque estos se abaratan". Esa paradoja, que fue descubierta en el siglo XIX por el economista inglés William Stanley Jevons como un efecto virtuoso, para los decrecionistas es una calamidad. Ellos aspiran a una desmaterialización de la economía: "Una tremenda reducción de la cantidad de materiales y energía utilizados para satisfacer nuestras necesidades".

En segundo lugar, el crecimiento es *injusto*. Por un lado, porque se beneficia del intercambio desigual entre el centro y la periferia del

mundo. Por otro, porque está subsidiado por el trabajo reproductivo doméstico, tal como también denuncian los teóricos de la economía social. ¿El feminismo es decrecionista? Si bien Silvia Federici saludó la publicación del libro de D'Alisa, Demaria y Kallis, y ellos mismos reivindican el neomalthusianismo anarco-feminista de Emma Goldman (la lucha contra la explotación capitalista de los cuerpos femeninos para producir soldados y mano de obra barata), otras economistas feministas como Antonella Picchio han marcado distancias, debido a los límites de la crítica decrecionista al capitalismo, que veremos más adelante.

Finalmente, el crecimiento es *antieconómico*: incrementa los daños (la contaminación, el estrés, la explotación y una caída general del bienestar) más rápido que la riqueza. Además, el crecimiento nunca será suficiente: una vez que las necesidades materiales básicas están satisfechas, los ingresos extra se destinan a bienes que apuntan a marcar el estatus y la pertenencia social de su propietario. El crecimiento solo fogonea ese consumismo.

El enemigo conceptual del decrecionismo es el Producto Bruto Interno (PBI), el índice que utilizan casi todos los países del mundo para medir su crecimiento, su éxito. El problema no es solo cómo se mide el PBI, sino lo que mide. David Pilling, editor del *Financial Times*, observa:

> Si el PBI fuera una persona sería indiferente, incluso ciega, ante la moralidad. Mide la producción de cualquier clase, sin importar si es buena o mala. Al PBI le gusta la contaminación, en especial si es necesario gastar dinero para combatirla.

Este problema ya había sido observado por el economista que acuñó el término, Simon Kuznets. Ante el encargo del presidente Roosevelt de que preparara una contabilidad nacional en plena crisis del treinta, Kuznets resumió todo el ingreso nacional en un número: el Gross Domestic Product (GDP), nuestro PBI. Sin embargo, Kuznets prefería eliminar de la estimación "elementos que, desde el punto de vista de

una filosofía social más ilustrada que la de la sociedad consumista, representan un perjuicio en lugar de un servicio": los gastos en armamento, publicidad y "actividades financieras y especulativas". Solo la presión de Keynes y el esfuerzo de guerra lo convencieron de incluir el gasto militar en su cálculo. Desde entonces, el PBI es un brebaje al que no le repugna casi nada. En 1987 Italia pasó a ser la quinta economía del mundo, superando al Reino Unido, cuando incluyó las actividades de la mafia y el contrabando en su PBI. En 2012, a pedido de la Oficina Europea de Estadística, Inglaterra debió medir la prostitución y la venta de drogas como actividades económicas.

Más grave que lo que el PBI computa es aquello que ignora: no mide el trabajo doméstico ni la economía informal; tampoco computa el stock de riquezas de un país, sino solo su ingreso, y así no registra la pérdida de activos fijos a veces irrecuperables, como los recursos naturales o humanos. Fueron muchos los intentos de crear una alternativa al PBI más respetuosa con los recursos y las necesidades humanas, empezando por el Producto Neto Interno del propio Kuznets, el "PBI verde" de Niu Wenyuan, que filtra y modera las demenciales cifras de crecimiento chinas, o el Índice de Desarrollo Humano de Amartya Sen y Mahbub ul Haq, que mide renta, esperanza de vida y educación. Sobre estos índices alternativos los decrecionistas arguyen que el crecimiento económico ya no se traduce proporcionalmente en bienestar.

* * *

¿El decrecionismo es un anticapitalismo? En principio, los decrecionistas repudian la mercantilización de relaciones altruistas como "el cuidado, la hospitalidad, el amor, el deber público, la conservación de la naturaleza, la contemplación espiritual", hoy transformadas en servicios lucrativos por el mercado de la salud, el turismo, la prostitución, las multas del Estado y la Fundación El Arte de Vivir. Con respecto al sistema capitalista en un sentido más

general, en teoría podría sobrevivir sin crecimiento. De hecho, muchas veces lo ha hecho. Pero prolongar esas situaciones podría ser políticamente inviable, más aún en democracia. “La historia nos sugiere que es sumamente improbable que las naciones con economías capitalistas vayan a escoger voluntariamente no crecer”, admiten con humildad D’Alisa, Demaria y Kallis.

En todo caso, el decrecionismo sería un poscapitalismo: “Nos desafía a imaginar cómo sería la vida después del capitalismo; pues un sistema económico en el que el capital no se acumulase ya no sería capitalismo, sea cual fuere el modo en que cada uno desee llamarlo”. Aun así, los decrecionistas esquivan cualquier postura abiertamente anticapitalista, en parte por el temor a perder aceptación política, en parte porque prefieren formas de organización horizontales y espontáneas opuestas a la acción revolucionaria. Además, en sus orígenes en los años setenta, la crítica decrecionista abarcaba tanto al capitalismo como al socialismo real.

La indefinición del decrecionismo sobre el capitalismo no lo inmuniza contra el gran problema de todos los movimientos anticapitalistas: ¿cómo llevar a la práctica estas ideas? Al respecto, afirman:

> Teóricamente se puede uno imaginar un escenario en el que las fuerzas políticas accedan democráticamente al poder y establezcan legalmente ciertos topes al consumo de recursos y determinados mínimos sociales; para que esto suceda sería necesaria una redistribución radical del poder político.

Pero la “redistribución radical del poder político” tiene muchos caminos. Y entre los decrecionistas no hay consenso sobre cuál tomar. Algunos confían en la acción de base de grupos antisistema y el desarrollo de prácticas anticapitalistas como las granjas comunitarias; otros, como Latouche, proponen llevar el decrecionismo a la plataforma de los partidos políticos de izquierda ya existentes; D’Alisa, Demaria y Kallis priorizan la batalla cultural: cambiar la conciencia

colectiva empezando por el lenguaje: reemplazar “desarrollo” por “florecer”, “servicios” por “cuidado”, y así. Detrás de todas las estrategias se esconde la fe en que el decrecimiento surgirá del capitalismo con la misma espontaneidad con que este surgió del feudalismo. Al igual que los marxistas, los decrecionistas no resisten la tentación de luchar por algo que creen que ocurrirá de todos modos.

El decrecimiento ya llegó: la teoría del estancamiento secular

Como vimos en el capítulo 2, son varios los prestigiosos economistas *mainstream* que piensan que el capitalismo ya no crecerá como antes. Después de la crisis de 2008 la economía mundial no mostró el típico rebote de crecimiento de las recuperaciones económicas. Las tasas de crecimiento, inversión y empleo se mantienen más bajas que lo previsto. Y ninguna de las herramientas usuales (tasas de interés, emisión, déficit, baja de impuestos) logra revertirlo.

Lawrence Summers, economista de la Universidad de Harvard y exsecretario del Tesoro de los Estados Unidos, aprovechó la XIV Conferencia Anual de Investigación del FMI de 2013 para presentar su explicación: el mundo entró en un “estancamiento secular”, un estado de la economía en el que la depresión será la norma, con episodios de crecimiento escasos y distanciados, burbujas financieras y tasas de interés más que bajas. No es la primera vez que sobrevuela este fantasma. En 1939 el economista keynesiano Alvin Hansen explicó que los tres motores históricos del progreso (el crecimiento demográfico, el descubrimiento de recursos y territorios, y la innovación tecnológica) habían perdido fuerza y que la demanda sería insuficiente para asegurar el crecimiento. Solo habría “recuperaciones enfermas que mueren en su infancia y recesiones que se alimentan a sí mismas produciendo un alto y permanente núcleo de desempleo”.

La Primera Guerra Mundial y el posterior despegue económico echaron a Hansen y su teoría al basurero de la historia, hasta que la

crisis y Summers vinieron a rescatarlo. La explicación de Summers también es keynesiana (incremento del ahorro, caída de la demanda, la inversión y las tasas de interés), pero incluye algunas causas estructurales que permiten hablar de una desaceleración general: la creciente desigualdad social y el efecto negativo de la disrupción tecnológica. El capitalismo 4.0 permite desarrollar proyectos sin grandes inversiones (la recurrente leyenda del gigante tecnológico que empezó en un garaje) y mucho menos valor agregado que la industria 2.0. En el siglo XXI las empresas podrán crecer sin que la economía lo haga. Will Page, director económico de Spotify, es tajante:

> El objetivo de las empresas de tecnología disruptiva es, en términos estadísticos, reducir el PBI. En gran medida, lo que hace la tecnología es destruir lo que no se necesita. Eliminar la intermediación y sustituirla por la comodidad. El resultado final es que vas a tener menos economía pero más bienestar.

Detrás de cada *playlist* que armamos hay varias disquerías que cerraron, camiones vacíos de CD, impuestos que ya no se recaudan, números que el PBI va perdiendo en el camino por el progreso digital.

En 2016 las principales economías del mundo recuperaron algo de ritmo y la teoría de Summers perdió atractivo. Uno de sus críticos fue Joseph Stiglitz, un viejo enemigo de Summers desde que se vio obligado a renunciar a la vicepresidencia del Banco Mundial por presión de este ante el creciente movimiento antiglobalización; pero también un viejo enemigo del decrecimiento: en su juventud, mucho antes de ganar el Nobel de Economía y de transformarse en un referente del cambio climático, Stiglitz polemizó con Georgescu-Roegen, al afirmar que es posible el crecimiento ilimitado con recursos materiales limitados gracias a la incorporación de tecnología.

Para los decrecionistas, si no es de la mano de la caída de la demanda, la inversión y la tasa de interés, el decrecimiento llegará con el agotamiento de los recursos. “No queda mucho”, le gusta decir a Latouche, con una sonrisa de suficiencia. “Todos los análisis indican

que hacia 2050 el sistema colapsará. Aprenderemos por las buenas o por las malas." En muchos casos, el decrecionismo parece un tutorial postapocalíptico.

Instrucciones para después del fin del mundo

El decrecimiento no solo aspira a un mundo que viva con menos; también pretende que se organice de otro modo para hacerlo: "El decrecimiento da a entender una sociedad con un menor metabolismo, pero más importante aún, un metabolismo con una estructura diferente". El programa político decrecionista puede resumirse en cinco puntos:

1. Desempleo cero, mediante la reducción de la jornada laboral y la redistribución del trabajo entre empleados y desempleados, con el Estado como garante y empleador de última instancia, para desvincular el trabajo asalariado del crecimiento.
2. Dinero estatal libre de deuda, mediante la emisión y la recuperación de la masa monetaria que hoy controlan los bancos.
3. Ingreso básico incondicional, financiado mediante impuestos progresivos sobre salarios y beneficios. El ingreso básico liberaría recursos humanos para actividades comunitarias no remuneradas. Aquí no hay muchas diferencias con la economía social que vimos en el capítulo anterior, a no ser por la terminología decrecionista que clasifica a esas actividades en:
4. Las *nowtopias*, cualquier práctica no capitalista espontánea, como las surgidas durante la crisis de la Argentina en 2001, o las de Grecia y España en 2008: cooperativas, huertos urbanos, mercados de trueque y comunidades de todo tipo (ecológicas, neorrurales, *online*).

5. Los *procomunes*, sistemas de “autoabastecimiento y gobernanza” ajenos al mercado y el Estado, generalmente no basados en el dinero, los contratos ni las leyes, sino en la espontaneidad y el comunitarismo pero con metas poscapitalistas claras: reemplazar la producción para el intercambio por producción para el uso; reemplazar el trabajo asalariado por el voluntariado; reemplazar el lucro por la reciprocidad; disminuir el papel de la propiedad privada, la acumulación y, sobre todo, la productividad, para limitar así la escala y el consumo.

En el programa decrecionista hay una dicotomía entre políticas que requieren un estatismo poderoso (puntos 1, 2, 3) y formas organizativas que prescinden hasta de la ley (puntos 4 y 5). Esa dicotomía se resuelve delegando una enorme autoridad política en organizaciones horizontales y descentralizadas. Se trata del sueño rousseauniano de un gobierno omnímodo de la mayoría por la mayoría, con la confianza en que todo el mundo tendrá los deseos correctos. La economista decrecionista británica Kate Raworth expresa bien esa concepción idealista de la naturaleza humana. La globalización, afirma, con sus redes y su multiculturalismo, difundió la empatía y el altruismo necesarios para refundar una economía decrecionista. Branko Milanović señala que la globalización nos conectó pero a costa de mercantilizarnos; los estímulos no monetarios pesan cada vez menos en la conducta de las personas. Proponerle decrecer a una sociedad así es suicidarse políticamente.

Tomemos el caso de la revuelta de los “chalecos amarillos”, en Francia, en octubre de 2018. El impuesto del presidente Macron a los combustibles estaba imbuido de espíritu decrecionista: desestimular el uso de transporte privado y/o de combustibles fósiles. Pero los campesinos y trabajadores de la periferia que dependen de sus viejas camionetas diésel lo entendieron como un ajuste hecho y derecho y protestaron. Este es el tipo de situaciones que los decrecionistas deberían encarar con sus invocaciones a una comunidad solidaria en la que todos estamos de acuerdo y queremos lo mejor para todos.

* * *

La tragedia decrecionista es que su propuesta choca contra sus propios valores: en los países ricos, es incompatible con la democracia; en los países pobres, es directamente injusta. Sin una distribución del ingreso, detener el crecimiento en este momento implicaría dejar bajo el nivel de la pobreza al 25% de la población mundial, que vive con menos de 2,5 dólares diarios.

Para distribuir la carga del decrecimiento, D'Alisa, Demaria y Kallis proponen un tope a los ingresos más altos. En el caso de que ese tope sea el ingreso promedio de los países desarrollados (14.600 dólares al año), habría que incrementar los ingresos del 90% de la población mundial. Para ello sería necesario casi triplicar el PBI. No suena muy decrecionista. Si bajamos la vara y usamos como tope el ingreso promedio global (5500 dólares al año), sería "apenas" un 73% de la población la que debería aumentar sus ingresos (con el correspondiente incremento del PBI). Además del desafío político de convencer al cuarto de la población restante de que viva con menos: ocho horas diarias de electricidad, calefacción y transporte, como máximo, colegios y hospitales que funcionarían al 30% de su capacidad. Algunas soluciones de D'Alisa y sus amigos son de una austeridad y precariedad que sorprenderían al neoliberal más ortodoxo: "Los cada vez más elevados costes de la educación y la salud públicas pueden ser reducidos involucrando a los padres en la educación de los niños, o desarrollando redes vecinales de médicos y pacientes". No es raro que los decrecionistas confíen en formas políticas inorgánicas y comunitarias: en una democracia liberal una propuesta así es impracticable.

El ajuste decrecionista en los países ricos permitiría liberar bienes y recursos para los países pobres. Desde luego, eso no implica que deban usarlos para desarrollarse, sino "para liberar un espacio conceptual en el que esos países puedan establecer sus propias trayectorias hacia lo que ellos definan como una vida buena". Una vida buena que deberá cuidarse mucho de no consumir energía ni recursos. Tal como había

notado el economista brasileño Celso Furtado a propósito del Informe Meadows en los setenta, el decrecionismo parece la propuesta de los países desarrollados para que los países subdesarrollados renuncien a alcanzar el bienestar y desarrollo que aquellos ya tienen. El médico sueco Hans Rosling pasó los últimos años de su vida explicando de qué manera el crecimiento económico había mejorado la calidad de vida de los países más pobres, con datos elementales como que el PBI per cápita explica el 80% de la supervivencia infantil en el mundo. D'Alisa, Demaria y Kallis incluso reconocen que la brecha entre crecimiento del PBI y estancamiento de los indicadores de bienestar se verifica solo en las economías más desarrolladas, especialmente en Europa. Una solución europea a los problemas del mundo, que le pide el mayor sacrificio a los países más pobres. Una auténtica patada a la escalera para que los de abajo no suban.

Maristella Svampa, quien escribió el prólogo a la edición argentina de *Decrecimiento*, es una prestigiosa socióloga que desarrolló además una militancia sin fisuras contra los modelos económicos extractivistas latinoamericanos, basados en la explotación continua de recursos naturales, como el *fracking*, la minería a cielo abierto o el monocultivo sojero. Sin embargo, considera que la propuesta económica alternativa no pasa de un puñado de microprácticas desarticuladas, "modestas, de alcance local y limitado, siempre acechadas por la vulnerabilidad", y que difícilmente sean suficientes para sostener el consumo de un país como la Argentina, por no hablar de incorporar las divisas para proveerse de aquello que no produce, como medicamentos, tecnología... y libros de teóricos decrecionistas.

La solución sería pedirles a los argentinos, que ya tienen una cuarta parte de su población bajo la pobreza y un déficit infraestructural que mantiene porciones enteras de su territorio sin pavimento, cloacas ni gas natural, que vivan con menos. La paradoja es que no será la primera vez que los argentinos reciban esa propuesta de austeridad para salvar su futuro, aunque ahora provenga de voces nuevas.

Futuro primitivo: los ideales reaccionarios del decrecionismo

"Futuro primitivo" es el título de un ensayo publicado por John Zerzan en 1994. Contemporáneo al "Manifiesto de Unabomber" y su repudio del desarrollo tecnológico, Zerzan fuerza una suerte de revisionismo antropológico para demostrar que la vida durante el Paleolítico era abundante, sabia y pacífica, que el *homo erectus* no tenía nada que envidiarle al *homo sapiens sapiens*, y que los *neanderthalensis* optaron racionalmente por la naturaleza y un desarrollo lentísimo antes de que vinieran la agricultura y el lenguaje a arruinarlo todo.

Si bien Zerzan desprecia a los decrecionistas por tibios (¿qué es esto de limitarse a decrecer cuando la solución de fondo es retroceder hasta los 30.000 años A.P.?), gran parte de la imaginación política decrecionista parece cifrarse en esa concepción primitivista del futuro. Una confianza en la sabiduría ancestral de cosmovisiones como la filosofía *ubuntu* sudafricana, el *swadeshi* o "economía de la permanencia" india o el ya mencionado *sumak kawsay* andino. Los filósofos y antropólogos brasileños Déborah Danowski y Eduardo Viveiros de Castro cierran su implacable diagnóstico sobre la crisis civilizatoria del Antropoceno proponiendo volver a la sabiduría de los yanomamis del Amazonas...

Este primitivismo lleva a D'Alisa, Demaria y Kallis a repudiar cualquier sistema energético, aunque sea limpio y renovable, porque

> favorece sistemas tecnológicos complejos que requieren expertos y burocracias especializados para gestionarlos, ergo, estructuras jerárquicas no igualitarias y antidemocráticas. La autonomía, en cambio, requiere de herramientas convivenciales, comprensibles, manejables y controlables por los usuarios: la horticultura en terrenos baldíos, la programación pirata o los talleres de reparación de bicicletas son convivenciales, porque implican un trabajo no remunerado y están conformados y gestionados por sus participantes.

Es explícita aquí la influencia del filósofo austroestadounidense Ivan Illich. A diferencia del socialismo (concentrado en la propiedad de la tecnología) o el ecologismo (concentrado en sus efectos), para Illich lo que está en juego es la autonomía de las personas en relación con el acceso y la escala de las tecnologías. Desde los molinos de viento y el ábaco hasta las centrales nucleares y los algoritmos, las tecnologías se hicieron cada vez menos accesibles y comprensibles para la mayoría de las personas, que así perdieron autonomía respecto a su entorno.

El pensamiento de Illich fue muy influyente en América Latina. Una de sus manifestaciones fue el antidesarrollismo de Wolfgang Sachs y Arturo Escobar, uno de los principales antecedentes del decrecionismo actual. En el *Diccionario del desarrollo*, de 1992, que contó con la colaboración del propio Illich, Sachs sentencia que el desarrollo fue otro mito occidental que invadió el Tercer Mundo, "como en los tiempos de Moctezuma", y cuyo legado se limita a "una tremenda pérdida de diversidad" en los pueblos del globo: "La campaña para convertir al hombre tradicional en un hombre moderno ha fracasado. Los antiguos modos han sido destruidos pero los nuevos no son viables". No es casual que tanto Illich como Sachs fueran teólogos: los domina la idea de un todo coherente y trascendente que el hombre no debe alterar. Parte de este legado teológico llega hasta nosotros filtrado en filosofías como la de Martin Heidegger y sus discípulos: todo intento humano por modificar el mundo, la sociedad, la naturaleza o la "condición humana" es un acto de soberbia prometeica que terminará necesariamente mal y dará lugar a monstruos como Frankenstein o Stalin. En el caso de Illich, también sobrevive el reflejo religioso de dotar de significado al sufrimiento: tanto el cáncer, enfermedad que se negó a tratar médicamente y lo llevó a la muerte, como la dura vida del campesino guatemalteco sin energía eléctrica tienen un sentido que no hay que alterar con tecnologías o sistemas humanos invasivos.

Este planteo sería coherente dentro de una posición ecologista conservadora como la que aflora en varios foros *online* de la llamada

“derecha alternativa”. Pero el decrecionismo se propone transformar el mundo para dejar la naturaleza intacta. Es políticamente prometeico y materialmente conservador: concibe el planeta como un recurso limitado y fragilísimo pero espera de la sociedad una plasticidad infinita para modificar sus hábitos. Es una contradicción que los conservadores han detectado con agudeza. El sitio católico español <democresia.es> señala esta paradoja del ecologismo:

> Resulta habitual que la misma persona que defiende con entusiasmo la protección de la naturaleza contra el carácter egoísta y depredador del ser humano defienda con igual entusiasmo que cada uno puede ser lo que desee pues la libertad para autorrealizarnos carece de límites naturales.

Sin duda, la mayor parte de la izquierda decrecionista reconocerá el derecho de una persona a elegir su género y cambiar quirúrgicamente de sexo como parte de la autonomía personal, de una deconstrucción de mandatos que no deben nada a la biología. Sin embargo, al entrar a un bosque el mandato natural se vuelve irrevocable, imposible de deconstruir. Por no hablar del grado de tecnología y energía que se necesitan para llevar adelante una operación de cambio de sexo sin riesgos.

Quizás el elemento más trágico del primitivismo decrecionista sea la parálisis política a la que se condena. El decrecionismo aporta un diagnóstico impecable sobre el agotamiento de los recursos impulsado por un capitalismo que necesita quemar todo para producir algo. No hay manera de relativizar o deconstruir el dato material, objetivo, de la crisis climática. El llamado a la acción es impostergable. Pero la reivindicación de modelos sociales primitivos, la mistificación de la pobreza y la confianza, casi totalitaria, en que la sociedad se adaptará a ellos es socialmente injusta, ideológicamente peligrosa y políticamente inútil: no va a ocurrir, no importa cuánto daño hagamos en el camino.

En su crítica al desarrollismo, Arturo Escobar arremete contra la idea de planificación, desde los planes económicos de posguerra hasta los programas de desarrollo y salud del Banco Mundial para el Tercer Mundo: “La progresiva intromisión de aquellas formas de administración y regulación de la sociedad, del espacio urbano y de la economía”. Pero es precisamente la planificación racional de la economía lo que puede modificar el metabolismo social sin acabar en una celebración de la miseria y el atraso. El mayor consumo de recursos se concentra en los países más ricos del mundo y en los ciudadanos más ricos de cada país. La solución pasa por gobernar a esa clase y a esa desigualdad usando las dos herramientas consagradas por la modernidad: leyes y tecnología.

El primitivismo decrecionista es el resultado del aislamiento político y la radicalización del movimiento desde los años ochenta, pero no honra sus orígenes políticos e intelectuales. Hay que volver a la Carta Mansholt de 1972: “Encontrar formas de producción diferentes, con una planificación central fuerte y un alto grado de descentralización”. Planificación central con un alto grado de descentralización suena como la cuadratura del círculo, pero hoy como nunca contamos con los medios para ello. Paradójicamente, para reducir el consumo social de recursos debemos aprovechar al máximo las capacidades de producción y gestión a nuestro alcance. Sobre esto avanzaremos en la tercera parte del libro.

Pero antes, detengámonos brevemente en el punto de fuga, el último horizonte de expectativas del reino de la escasez.

Apéndice I

Animalismo

"La desaparición del Hombre al final de la Historia no es, pues, una catástrofe cósmica: el Mundo natural sigue siendo lo que es desde la eternidad. Y tampoco es una catástrofe biológica: el Hombre permanece en vida como animal que está en acuerdo con la Naturaleza o con el Ser dado", dijo Alexandre Kojève alguna tarde de los años treinta en París. Al final de la historia el hombre vuelve a ser un animal. Entonces desaparecerán las guerras, las revoluciones y la filosofía; quedarán el miedo, el dolor y el frío, y la alegría elemental de la carne cruda, un rayo de sol en una tarde fría o un lengüetazo en la cara. Quizás esos sean los únicos placeres que nos depara un mundo paupérrimo como el que esperan dos filosofías de la miseria: la economía social y el decrecionismo.

En los capítulos anteriores vimos que ambas perspectivas comparten no solo profundas raíces religiosas sino también una vocación por animalizar al ser humano: tanto la reproducción material como la idea de una naturaleza intocable coinciden en entendernos fundamentalmente como un conjunto de seres con necesidades biológicas en un entorno material finito en el que debemos limitarnos a subsistir. O, quizá mejor, a extinguirnos.

La economía política de ultraausteridad que plantean ambas perspectivas no puede dejar de contemplar la inviabilidad del consumo humano de animales. Los animales son sintetizadores de proteínas, convierten pasto en alimento. Pero están lejos de ser eficientes: el corte de carne más barato exige varias veces la cantidad de agua, tierra y tiempo que un plato de vegetales con la misma

cantidad de proteínas. A su vez, la actual producción animal emite más gases de efecto invernadero que todos los medios de transporte juntos. Desde 1980 la producción cárnica se triplicó: los humanos matamos 56.000 millones de animales al año para comérnoslos, sin contar la pesca. Para 2050 esa producción deberá duplicarse para alimentar a los 9100 millones de habitantes que se espera.

Al desgaste ambiental se le suma el ecológico: desde los años sesenta la población humana se duplicó y la de animales salvajes cayó un tercio, arrinconados por el desarrollo urbano. También se añade el problema ético que plantean la muerte y el sufrimiento animal en medio de un extendido humor social que cada vez más los entiende como personas no humanas, seres que merecen el mismo trato, los mismos servicios y los mismos derechos que cualquier otra persona. O aun más que cualquier otra persona. En un ensayo en el que termina hablando maravillas de sus perros, George Steiner escribió:

> Se intuye que los animales poseen una dignidad, una lealtad, una resistencia al sufrimiento y la injusticia que no tienen sino unos pocos hombres y mujeres. Esto podría explicar el hecho turbador de que un amor y una compasión por los animales especialmente intensos se den en hombres de un temperamento ideológico odioso y despótico.

La animalización del hombre converge, entonces, con la necesidad material y moral de convivir de una manera más igualitaria con los animales. La paradoja es que este talante larvadamente antihumanista requiere de las ciencias humanísticas para volverse inteligible. Una taxonomía clásica de la filosofía va de la metafísica (¿qué es ser?) a la antropología (¿qué es ser humano?), de allí a la ética (¿cómo actúa el humano?) y finalmente a la política (¿cómo podemos vivir juntos los humanos?). Podemos desandar esa progresión: preguntarnos por una ética y una política para vivir con los animales, para terminar pensando en una metafísica antiantropológica que nos permita vivir como ellos.

En 1975 los Estados Unidos se retiraron de Vietnam. Lo que prometía ser la alborada de los movimientos de liberación terminaría convertido en su canto del cisne: desde entonces una reacción conservadora mundial arrasó con la izquierda revolucionaria en todo el mundo. Quizá por ese motivo el proyecto emancipador más duradero surgido aquel año fue uno prepolítico: *Liberación animal*, el libro del filósofo australiano Peter Singer que se propuso denunciar el especismo. Singer es un filósofo analítico y utilitarista: no le interesan las citas de autoridad ni las disquisiciones metafísicas, su método consiste en encadenar lógicamente premisas que se supone que comparte la mayoría de las personas de una sociedad democrática que busca lo mejor, o lo menos malo, para todos. Primero, la intuición ampliamente compartida sobre la igualdad humana; segundo, la necesidad de no incurrir en contradicciones morales; tercero, la imposibilidad de establecer una diferencia moral entre humanos y no humanos sin emplear un criterio o una serie de condiciones (la capacidad de razonar, la comunicación, la autonomía, etc.) que dejen afuera también a una cantidad de humanos que no las poseen.

La conclusión es que debemos considerar por igual los intereses de todos los individuos sintientes, más allá de la especie, que no es relevante en términos morales. Lo contrario sería una forma de discriminación –el especismo–, tan carente de justificación como el racismo o el sexismo. El sufrimiento importa independientemente de quién lo experimente y de su especie. Las razones que tenemos para prevenir y reducir los daños que sufren los seres humanos son igual de válidas para prevenir y reducir los daños que padecen los animales de otras especies.

El libro de Singer movilizó debates y organizaciones contra el maltrato animal en todo el mundo, y desató una ola de militancia vegetariana. Sin embargo, a medida que el movimiento crecía y se radicalizaba, los límites de su ética utilitarista se hacían sentir. Singer critica el sufrimiento animal pero justifica su muerte, con el

argumento de que solo es mala para quien prefiere estar vivo. No es el caso de los animales, que carecen de capacidad psicológica para concebirse en el futuro. Singer también defiende la experimentación con medicamentos en animales, en nombre de la maximización del bienestar que causa el descubrimiento de un nuevo remedio, sin importar que los animales se beneficien o no de él.

Otros éticos tomaron la posta de la cuestión animal. Tom Regan partió de la ética kantiana: respetamos a las personas, es decir, las tratamos como un fin y no como un medio, por el valor intrínseco que les atribuimos, independientemente de si son racionales o no, como los bebés o los discapacitados mentales. Si el valor intrínseco de un "sujeto de vida" es independiente de su racionalidad, entonces hay que atribuírselo de igual manera a los no humanos. El empeño de Regan en separar la racionalidad del respeto a los animales es muy poco kantiano, además de innecesario: en 2012 un grupo de científicos afirmó en la "Declaración de Cambridge sobre la Conciencia" que los animales no humanos tienen conciencia.

Por fuera de la filosofía, los juristas tomaron nota del debate y desarrollaron una teoría del derecho de los animales que les reconoce estatura moral y derechos invulnerables, la mayoría negativos: no ser torturados, no ser encarcelados, no ser separados de sus familias, etc. El ecologismo también participó del debate al reconocer a los animales como parte vital de un ecosistema. Con los años, Singer revisó sus propias posturas y llamó la atención sobre dos cuestiones sobre los animales que debía resolver la ética: cómo comparar el bienestar entre individuos de diferentes especies y cómo intervenir en la naturaleza para ayudar a los animales en situación de necesidad. Ambas cuestiones desplazan necesariamente el foco de la ética hacia la política.

¿Cómo podemos vivir juntos?

Sue Donaldson y Will Kymlicka son una pareja de filósofos canadienses que unieron sus especialidades (respectivamente, los derechos de los animales y la filosofía política) para concebir una teoría política “humanimal”, tal como llaman a esta sociedad híbrida que hay que gobernar. En 2011 editaron su teoría bajo el título de *Zoopolis*. Según plantean, la defensa ecologista de los animales se concentra solo en las especies en peligro sin atender las vidas individuales de los animales de especies que no estén amenazadas. Y la teoría de los derechos de los animales se limita a una lista de derechos negativos sin establecer obligaciones positivas para los humanos. Precisamente porque compartimos espacios con los animales es que tenemos deberes para con ellos.

Sin abandonar la concepción singeriana de seres sintientes ni el cuadro general de los derechos de los animales, Donaldson y Kymlicka comienzan por establecer tres estatutos legales de animales. Los *animales salvajes*, que serían extranjeros residentes en sus propias comunidades políticas. Los *animales liminares*, normalmente considerados salvajes pero que viven dentro de la comunidad humana y se han adaptado a ella, asimilables a los visitantes temporales, o habitantes que no son ciudadanos. Aquí habría que distinguir a los refugiados (desplazados de sus territorios por invasión humana) de los que han elegido libremente vivir cerca de seres humanos por sus beneficios, como palomas, ratas o ardillas, con diferente tolerancia humana. Por último, los *animales domesticados*, una categoría con estatuto jurídico comparable al de los ciudadanos y en la cual cabe distinguir entre los animales de producción y las mascotas. Debido a que los humanos se han esforzado históricamente por domesticarlos, volviéndolos dependientes de la sociedad humana, Donaldson y Kymlicka consideran que estos animales merecen varios derechos de ciudadanía.

Esta última postura abre dos frentes polémicos. Contra los abolicionistas que pretenden acabar con la domesticación, Donaldson y Kymlicka señalan que cuando se abolió la esclavitud en los Estados Unidos los libertos no fueron devueltos a África, un lugar inhóspito

para ellos, sino que se les concedieron derechos. Los animales domesticados deben recibir derechos en nuestra sociedad, no volver a una naturaleza que ya no les pertenece. Contra las teorías de John Rawls y Jürgen Habermas, que entienden la ciudadanía esencialmente como participación política, impracticable para los animales, Donaldson y Kymlicka proponen una ciudadanía como “membresía política”, con participación por medio de representantes, colaboradores y un ombudsman, así como un conjunto de derechos positivos: socialización básica, movilidad y espacio público, protección y cuidados médicos, dieta, sexo y reproducción (tres aspectos complicados, dado que su satisfacción puede violar los derechos de otros animales), trabajo entendido como educación y no como entrenamiento, uso económico ético, sin muerte ni explotación (como sería la esquila o la producción de huevos).

En cuanto a los animales salvajes, Donaldson y Kymlicka proponen tratarlos como ciudadanos de otra nacionalidad; ampliar la teoría de los derechos animales al territorio soberano y los principios internacionales de autodeterminación e intervención “humanitaria” (habrá que buscar otro nombre) en caso de vulneración de sus hábitats por culpa del cambio climático o de catástrofes naturales.

Finalmente, los *animales liminales* plantean un problema. Otorgarles ciudadanía plena implica domesticarlos pese a su voluntad, devolverlos a la naturaleza sería tan nocivo como hacerlo con los animales domesticados. La solución es darles un estatuto semiciudadano, como el que tienen los amish en los Estados Unidos o ciertas comunidades itinerantes como los gitanos en Europa, con menos integración y menos derechos: respeto para su libertad, protección de seres humanos y de otros animales y coexistencia pacífica. No queda claro cuán pacífica puede ser en caso de que se los declare plaga.

Si bien el enfoque multiculturalista de Donaldson y Kymlicka concibe una convivencia pluralista bajo esta normativa, es inevitable pensar que puede favorecer el mismo tipo de hibridaciones que provocó la incorporación legal de otras minorías. En ese caso, la sociedad

humanimal dará lugar a individuos humanimales. Un nuevo tipo de Ser, que ya no será humano.

De hombres a bestias

En el mencionado ensayo de Steiner, el autor habla de la hominización como un exilio de nuestra antigua condición animal. El hombre, ironizó el naturalista sueco del siglo XVIII Carl Linneo, es un “animal que debe reconocerse humano para serlo”. Durante siglos el pensamiento occidental empleó a los animales como contrapartes del hombre. Y la filosofía –dice Giorgio Agamben–, desde Aristóteles hasta Heidegger, trabajó esa división, distinguiendo a los seres humanos –con criterios metafísicos como “*logos*”, “alma”, “razón”– de la mera vida biológica del resto de los seres y jerarquizándolos. Tras la distinción asomaba la voluntad ética y política de disponer de esas meras vidas, que podían ser animales, bárbaros, esclavos, mujeres o judíos, según las necesidades de la época.

Desde fines del siglo XX, con la crisis del humanismo, la cuestión animal ocupó a los filósofos europeos como una vía para discutir al sujeto y anular dualismos. Foucault problematizó los discursos sobre la especificidad humana, pero para él “lo animal” no es tanto un tema como una herramienta para deconstruir al humanismo. Materialistas como Gilbert Simondon o Gilles Deleuze buscaron ontologías monistas comunes a todos los seres vivos, reconociéndolos a todos como sujetos. Por su parte, filósofos heideggerianos como Jacques Derrida y Agamben señalaron la contradicción de Heidegger entre la crítica al antropocentrismo que inspira su proyecto filosófico y la distinción antropocéntrica entre el “mundo construido” [*weltbiden*] del Ser, la “pobreza de mundo” [*weltarm*] del animal o directamente la “carencia de mundo” [*weltos*] del vegetal, con lo cual el hombre volvía a ser la medida de todas las cosas.

Siguiendo a Linneo, Agamben sostiene que la “humanidad” no es una

especie ni una esencia, sino un artificio intelectual de autorreconocimiento. Pero la biopolítica occidental ha terminado por hacer de todos una mera “vida desnuda”. De manera que es buen momento para detener el artificio de la humanidad y pensarnos como comunidad viviente. Para Agamben es claro que ya no hay tareas históricas: hemos alcanzado todas nuestras metas alcanzables, solo nos queda asumir nuestra propia vida desnuda en una comunidad no política, abandonarnos a la animalidad. La profecía de Kojève se transforma en programa pospolítico.

El reino de escasez que proponen el decrecionismo y la economía popular constituye también un retorno a la naturaleza: la reproducción material doméstica como centro de la vida, la retracción de la economía ante la escasez de recursos naturales. La única manera de volver este escenario políticamente tolerable es animalizarnos y pensar a la sociedad cada vez más como una comunidad biológica hasta fundirla por completo con el entorno natural recuperado. Extinguirnos dulcemente para salvarnos y salvar a la Tierra. Habrá sido el fin de la intensa aventura humana en este planeta.

Parte III

En el mundo de la abundancia

El 6 de mayo de 2010 el índice Dow Jones cayó 1000 puntos, un 9%, y recuperó la mayor parte antes del cierre. Fue la segunda mayor caída de la Bolsa en su historia y había ocurrido en un parpadeo. Todas las miradas se dirigieron a esas computadoras que murmuraban de manera casi inaudible cerca del 11 Wall Street. Era el comercio de alta frecuencia (HFT, por sus iniciales en inglés), la compraventa de acciones a través de algoritmos que, a una velocidad de milisegundos, rastrillan los mercados, detectan tendencias y operan para aprovechar las diferencias de precios, mínimas en el tiempo pero cuantiosas en volumen, práctica inalcanzable para una persona. Los operadores de HFT incluso ubican sus servidores lo más cerca posible de los de la Bolsa para minimizar el tiempo entre la emisión y la ejecución de una orden.

Luego del *flash crash*, como se llamó a esa rara y fugaz crisis, comenzaron los cuestionamientos al HFT: que es una tecnología solo asequible para grandes operadores; que fomenta prácticas desleales como generar un número de órdenes inútiles solo para manipular precios o demorar a los competidores, que distorsiona y puede hacer colapsar los mercados financieros. Lo cierto es que el sistema financiero no tiene nada que objetarle: el empleo de plataformas digitales en las transacciones bursátiles es legal en los Estados Unidos desde 1998 y está consolidado en el mundo desde 2005. Ni siquiera las regulaciones posteriores a la crisis de 2008 se atrevieron a tocarlo. El HFT es hijo de las tendencias más veneradas del capitalismo 4.0: desregulación, automatización, reducción de costos e inyección de liquidez financiera.

No era la primera vez que la tecnología le jugaba una mala pasada al

mercado financiero, tradicionalmente su aliado: durante el "lunes negro" de octubre de 1987 se produjo una venta masiva de acciones cuando los programas informáticos de *trading* detectaron un descenso en el precio. Al final del pánico, Wall Street había perdido 550 000 millones de dólares, aproximadamente lo que había ganado en los cinco años anteriores. De manera más general, podrían interpretarse todas las grandes crisis del capitalismo, como la de 1930 o la gran depresión de 1873, como consecuencia de las distorsiones que provocaron las tecnologías de punta de cada momento.

Para el economista Anwar Shaikh, uno de los pocos que anticiparon el *crash* de 2008, las teorías de las crisis pueden dividirse en dos grandes familias. Por un lado, aquellas que consideran que el capitalismo es un sistema incapaz de ampliarse, en el cual las tecnologías llevan a producir más bienes de los que la sociedad puede o debe consumir, tal como afirman las teorías del estancamiento que ya comentamos, desde Summers hasta el decrecionismo. Por otro, las que piensan que el capitalismo es un sistema que se limita a sí mismo, porque sus propios desarrollos tecnológicos comprimen la tasa de ganancia, tal como afirman los partidarios de la teoría del valor trabajo, entre ellos Shaikh. Para estos últimos la salida no es decrecer, sino acelerar el desarrollo tecnológico más allá de la escasez, incluso más allá del capitalismo.

6. Economía postescasez

Desde el Génesis 3:19 ("ganarás el pan con el sudor de tu frente") hasta Paul Samuelson ("los bienes son escasos porque no hay suficientes recursos para producir todo lo que deseamos consumir. Toda la economía se deriva de este hecho fundamental"), la escasez signa la existencia humana. No es raro entonces que tantas escatologías prometan un futuro de ocio y abundancia después de la muerte, el fin del mundo o la revolución. El más atildado de esos profetas, John Maynard Keynes, señaló en cambio que la escasez y el trabajo habían quedado atrás porque el capitalismo ya nos había dado todo lo que tenía para dar.

De Keynes a *Star Trek*

En un año tan difícil como 1930, Keynes escribió un pequeño ensayo sobre las "Posibilidades económicas de nuestros nietos". Allí explicaba la crisis como una dolorosa transición hacia una sociedad mejor: "Padecemos una nueva enfermedad cuyo nombre quizás aún no sea conocido por algunos lectores, pero de la que oirán mucho en los años venideros –esto es, el desempleo tecnológico–". Para atajar el pesimismo, tanto de los revolucionarios como de los reaccionarios de su época, Keynes optó por ver más allá de la recesión, subrayando un desarrollo tecnológico que le permitiría a la humanidad trabajar tres veces menos "en pocos años –en el plazo de nuestras vidas quiero decir–". Para 2030, vaticinó que habría que repartir el poco trabajo necesario: "Turnos de tres horas o semanas laborales de quince horas

podrían resolver el problema durante un buen tiempo”. El resto del tiempo quedaría disponible para actividades no económicas.

Claro que semejante salto existencial exigiría un cambio de código moral: “No hay ningún país, ni ningún pueblo, creo yo, que pueda mirar hacia la era del ocio y la abundancia sin temor. Porque hemos sido habituados durante mucho tiempo a esforzarnos y no a disfrutar”. Keynes era particularmente crítico con la clase alta, que según él debía educar al resto de la sociedad en el ocio creativo pero seguía aferrada a la cultura del trabajo y la austeridad.

La historia del pensamiento económico ha querido separar al Keynes ensayístico y casi utópico de 1930 del economista serio de la *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero* de 1936. Robert Chernomas, profesor de Economía de la Universidad de Manitoba, en Winnipeg, intentó unir a ambos bajo el signo de la sociedad postescasez. El punto de partida sería, paradójicamente, el “estado estacionario”, el punto en el que la economía ya no crece más. Ya economistas clásicos como Smith, Ricardo o Malthus habían previsto un punto de equilibrio entre la población y los recursos escasos que obligaría a detener el crecimiento económico. Sin embargo, la economía del siglo XX se entregó, con pocas excepciones, al sueño petrolífero del crecimiento ilimitado.

Keynes retoma la hipótesis del estado estacionario pero no en la concepción clásica de escasez de recursos, sino en el sentido que le dio John Stuart Mill: máximo desarrollo del capital. La acumulación disparada en el siglo XVI por el interés compuesto había llegado, gracias a la Revolución Industrial, a su punto más alto en el siglo XX. Keynes calcula que cada libra que Francis Drake llevó a Inglaterra luego de saquear la flota española en 1580 había rendido por 100.000. Ya no se podía esperar otro crecimiento de esa magnitud. Y no era necesario: “Si el capital crece, digamos, un 2% anual, el equipamiento de capital del mundo habrá crecido un 50% en veinte años, y siete veces y media en cien años. Pensemos lo que esto significa en términos materiales”. Para 1929, en promedio, todos los individuos habían

alcanzado el ingreso absoluto a partir del cual su consumo comenzaría a decrecer, ya que una parte de ese ingreso se destinaría al ahorro, y la demanda agregada caería por debajo de su nivel óptimo. El problema de la escasez estaba técnicamente resuelto, solo hacía falta mejorar la tecnología y la teoría económica para distribuir sus beneficios. “El problema económico no es demasiado difícil de resolver”, le confió Keynes, arrogante, a George Bernard Shaw en 1934, “debes saber que estoy escribiendo un libro que creo que a la larga revolucionará la teoría económica”.

El problema que se propone solucionar la *Teoría general* es, como ya sabemos, el margen entre la producción y el consumo como factor de la tasa de acumulación. En promedio, ninguna persona consume todo lo que gana. Ese rezago de la demanda es la causa de la disminución precoz de la inversión y del consiguiente desempleo. Piedras en el camino hacia el estado estacionario óptimo. En el corto plazo, la misión es sostener el potencial productivo al máximo, priorizando el consumo sobre la acumulación, que ya es suficiente y que alimenta desigualdades ineficaces: magnates que al dudar en invertir paralizan la economía entera.

En el largo plazo, la meta es la inversión total del capital ya acumulado, “aumentar el stock de capital hasta que deje de ser escaso”. Semejante volumen de inversión solo podría ser gestionado por el Estado. La consiguiente abundancia de capital reduciría su costo y su retorno, fuera interés o beneficios. Llegado este punto, es inevitable preguntarse qué rol otorga Keynes a los capitalistas en su sociedad postescasez. El último capítulo de la *Teoría general* reafirma el axioma ortodoxo sobre el empresario como el mejor asignador de recursos. Pero Chernomas considera que se trata de una concesión de clase de Keynes a sus compañeros de Eton y el King’s College, y se aboca a rastrillar otras afirmaciones *a contrario sensu*, como la siguiente:

> Sin embargo, nada de esto sucederá por sí solo. El sistema no se ajusta a sí mismo y, sin una dirección intencional, es

> incapaz de traducir nuestra pobreza real en nuestra abundancia potencial [...]. Espero ver al Estado, que está en condiciones de calcular la eficiencia marginal de los bienes de capital a largo plazo y sobre la base de la ventaja social general, asumiendo una responsabilidad cada vez mayor de organizar directamente la inversión.

Para Keynes el fin de la escasez implicaba necesariamente una eutanasia del capitalismo. Al final nos esperaría un sistema híbrido y estancado, en el cual una "Junta de Inversión Nacional" conviviría con una ciudadanía ociosa abocada a las artes y las letras, empresarios reducidos a empleados calificados, e incluso algunos especuladores que jugarían codiciosamente a la Bolsa, reliquias de otro tiempo como los aristócratas monegascos de la revista *Hola*.

* * *

El futuro llegó pero no como Keynes lo esperaba. En 1984, año en que Chernomas publicó su artículo sobre Keynes y la postescasez, primaban la austeridad, el desempleo y un récord de acumulación. Por su parte, el "estado estacionario" había vuelto a su sentido clásico de escasez de la mano del economista ecológico Herman Daly, miembro del Club de Roma y crítico del crecimiento económico. El sueño de la abundancia, en tanto, se escondió en la ciencia ficción, último reducto del pensamiento utópico.

Muchas especulaciones *sci fi* fueron más realistas que el propio Keynes en medir las consecuencias sociales de la abundancia. George O. Smith, por ejemplo, en *Venus Equilateral* (1947) imagina que un replicador de materia provoca tal distorsión económica al multiplicar infinitamente los bienes que es necesario crear una materia no replicable para usar como moneda. Otros especularon con posibles "economías de reputación" en las que la abundancia material desplazaría la competencia por los bienes hacia la competencia por el

prestigio, como el "*whuffie*" que concibió Cory Doctorow en *Tocando fondo* (2003), una suerte de versión monetaria del *like* de las redes sociales. Pero la ficción que mejor capturó la fantasía de la postescasez fue *Star Trek*. La serie fue creada en 1966 por Gene Roddenberry, un humanista que quiso imaginar un futuro sin dinero en el cual una tecnocracia racionalista hiciera posible la convivencia multirracial. Sin bien Roddenberry terminó por perder el control sobre la franquicia, los 733 capítulos y 13 largometrajes de *Star Trek* brindan material suficiente para teorizar sobre su economía.

Es lo que hizo Rick Webb, consultor económico y *startuper* preocupado por la concentración de la riqueza y el futuro del trabajo ante la automatización. Webb buscó en la economía de *Star Trek* un posible sistema poscapitalista más allá del comunismo y la economía social. Y encontró que la Federación "es, esencialmente, el capitalismo socialista europeo expandido hasta el punto de que nadie tiene que trabajar a menos que quiera": una economía democrática que prescinde del dinero pero preserva la libertad individual de comprar y vender. En *Star Trek* no hay planificación centralizada (aunque Webb admite la posibilidad de que la asignación la realicen algoritmos), existen las jerarquías sociales y la propiedad privada: los personajes poseen objetos, incluso casas; Sisko, un restaurante; Picard, un *chateau* con viñedos. La eficiencia productiva de los replicadores permite desacoplar el trabajo del salario y la extensión de la asistencia social hace redundante el dinero. La contabilidad se hace en unidades energéticas y el comercio exterior se realiza mediante trueque. El individuo puede tener dinero y comprar cosas, pero la presión social inhibe a los ciudadanos de que se extralimiten en el uso de recursos: el gobierno no permite que nadie compre, por ejemplo, cien naves espaciales. Quien quiera puede trabajar en tareas no automatizadas a cambio de un salario para incrementar su consumo o por prestigio (otra vez, la presión social). Quien tenga el vicio incluso puede buscar ser "rico".

Las *trekonomics* de Webb son sugestivamente keynesianas, y no solo por la referencia al Estado de bienestar europeo. Como Keynes,

concibe una economía de alta productividad gestionada por la autoridad pública sin abolición de la propiedad privada, en la que las prácticas y los sujetos capitalistas perviven residualmente y en libertad. Incluso Webb explicita un rasgo que Keynes apenas insinuaba en su "nuevo código moral": la necesidad de una fuerte presión social para que el individuo no malgaste la riqueza pública.

Así en el cosmos como en la web

Pero lograr el fin de la escasez, la gratuidad absoluta de los bienes, supone un desafío físico: superar la finitud de la materia. En la ciencia ficción eso por lo general se resuelve con "replicadores", máquinas capaces de multiplicar el mismo objeto infinitamente. ¿Qué tecnología hará realidad los replicadores? Para Eric Drexler, ingeniero del MIT, es la nanotecnología: la fabricación de materiales y máquinas a escala y precisión molecular. En especial los ensambladores (robots con forma de célula capaces de descifrar moléculas y átomos) y los autorreplicantes (nanobots capaces de duplicarse a sí mismos a gran velocidad).

La maquinaria autorreplicante reduciría el costo de capital a casi cero, y en caso de ser programable, también los costos laborales y de organización. Toda la nanotecnología posible y los desechos que genera caben en el espacio de un dedal. Las materias primas nanotecnológicas (hidrógeno, carbono, nitrógeno, oxígeno, aluminio y silicio) se encuentran en la suciedad y en el aire, o en escombros y piedras de asteroides si queremos ahorrar tierra y usar recursos extraterrestres. Al igual que la energía solar, infinita y desperdiciada por la humanidad en un 99,9999999%.

Drexler asume que el fin de la escasez trastornaría los principios de la economía pero no se molesta en proyectar otro sistema económico. En 2013 dos empresas se lanzaron a la minería espacial. Deep Space Industries (DSI) y Planetary Resources, esta última financiada en parte

por Google, se propusieron extraer metales de asteroides. Luego del clásico espasmo financiero de toda *startup*, terminaron absorbidas por otras firmas en 2019. La abundancia espacial deberá esperar a que los terrícolas pongamos nuestra tecnología en manos más confiables.

* * *

Mientras tanto, aquí abajo en la Tierra, otra fuente de abundancia palpita en nuestro bolsillo, dentro de cada *smartphone*. La capacidad de digitalizar parte de la materia y convertir átomos en bits anula el principio de la escasez. A diferencia de un objeto material, un objeto digital tiene infinitos usos simultáneos. Cortar y pegar un archivo digital no tiene costo de oportunidad; convertir el formato tampoco. Y en un sistema ciberfísico de producción, ese costo marginal cero se extiende a una parte creciente de la economía. Esto llevó al gurú digital Chris Anderson a afirmar que "el nuevo modelo de negocios es uno en el que las empresas se enriquecen al no cobrarles nada a sus clientes". WhatsApp, Gmail, YouTube, entre otros, no nos cobran directamente por sus servicios. Por ahora.

Anderson sabe bien que esa gratuidad es resultado de estrategias empresariales como los subsidios cruzados entre productos o usuarios, o la venta de espacio de publicidad, conocidas desde hace años. Entre 1901 y 1903, Gillette regaló navajas de afeitar para desarrollar un mercado de cuchillas desechables. Por otro lado, Anderson hace silencio sobre la poderosa industria de extracción de datos, que convierte a los usuarios en productores involuntarios, un destino triste para los "prosumidores", los productores-consumidores que vaticinó Alvin Toffler.

Aun así, la no escasez de los objetos digitales generó un debate entre los ortodoxos, que dicen que la deflación de los bienes digitales no perforará el piso de la venta al costo, y los entusiastas, que especulan con un nuevo tipo de economía de costo marginal cero. Para estos últimos, vivimos un período de transición hacia la postescasez en el

que los viejos principios, instituciones y modelos de negocios conviven con los nuevos. Pero tarde o temprano este sistema desembocará en otro. La pregunta es cuán lejos estará ese sistema del capitalismo. La eutanasia del capitalismo que previó Keynes no aclara qué vida habrá después de la muerte.

Del costo marginal cero al poscapitalismo

Estancamiento, fin del trabajo, bienestarismo y postescasez: la trayectoria política e intelectual del consultor estadounidense Jeremy Rifkin parece montada sobre los grandes temas de Keynes. Durante la crisis de los setenta el joven Rifkin participó en los debates sobre el fin del crecimiento, muy influido por Nicholas Georgescu-Roegen. En los noventa aventuró su propia profecía sobre el fin del trabajo y ya en el nuevo siglo apostó por el "tercer sector", la economía social europea que describimos en el capítulo 4. En la búsqueda de un sistema económico sustentable social y energéticamente, desde 2011 Rifkin intentó dar forma a su propio modelo de sociedad postescasez.

Según su visión, la historia de la humanidad es la de las fuentes de energía y los medios de comunicación. Luego de las antiguas civilizaciones hidráulicas que descubrieron la escritura, podemos definir el capitalismo 1.0 por el carbón y la imprenta, y el capitalismo 2.0 por el petróleo y las telecomunicaciones. El sistema ciberfísico desarrollado entre los capitalismos 3.0 y 4.0 sería la solución para la crisis climática y social del presente. De hecho, Rifkin extiende la lógica de la internet más allá de la industria, hacia la energía y la logística.

La internet energética sería una red descentralizada de captación y distribución de energías renovables. A diferencia de las "energías élite" (carbón, petróleo, uranio), la energía solar, la eólica y el reciclaje de desechos no solo son infinitos, sino que son accesibles para cualquier empresa, vecindario, edificio de departamentos e incluso

para un hogar bien equipado con molinos y pantallas solares. Cada consumidor podría transformarse en un prosumidor de energía. Una vez captada, esa energía se almacenaría y transportaría mediante hidrógeno en una red inteligente que conectaría a los diferentes prosumidores y evitaría colapsos y cuellos de botella mediante algoritmos.

La internet logística es la "internet física" propuesta por Benoit Montreuil, de la Universidad de Laval, en Quebec: una reorganización del sistema de transporte de mercancías inspirada en la red de redes. Es casi una devolución de metáfora, si tenemos en cuenta que la web se pensó en su momento como "autopista de información". Para montar una internet física, en primer lugar habría que desarrollar un contenedor universal para cualquier tipo de mercadería, similar a los contenedores marítimos y ferroviarios. Luego, establecer protocolos de transporte, similares a los de la web, entre las diferentes empresas de logística para aprovechar los viajes de vuelta y otros tiempos muertos, que representan el 90% del tiempo de un camión promedio. Así se racionalizaría una actividad que supone el 15% del PBI y emite la mitad del CO_2.

Por último, la vieja internet de la información cumple dos roles en la sociedad de costo marginal cero de Rifkin. Por un lado, abarata los bienes gracias a la reproducibilidad digital, la impresión 3D y el futuro almacenamiento de datos en ADN sintético, que ocupa mucho menos lugar. Por otro lado, es el germinador de ese "nuevo código moral" que cualquier economía postescasez parece requerir para funcionar de manera eficiente. En efecto, Linux, Wikipedia y CouchSurfing, entre otros, serían el espacio de prácticas colaborativas e intercambio no lucrativo de donde surgiría el "procomún colaborativo", concepto al que ya nos referimos cuando tratamos el decrecionismo, pero que Rifkin desarrolla más.

"Procomún" es la mala traducción de "*commons*", las tierras de uso común presentes en casi todas las sociedades precapitalistas. En la Inglaterra del siglo XVI se cercaron estas tierras, lo que marcó el comienzo del capitalismo, la "acumulación originaria" estudiada por

Marx en el capítulo 24 de *El capital*. Desde entonces, la privatización avanzó en todos los campos de la vida. Para Rifkin esta tendencia comienza a revertirse con la aparición de plataformas en las que los internautas comparten archivos, experiencias o servicios sin espíritu de lucro. Es la nueva moral, ni individualista ni materialista, propia de los nativos digitales que se criaron con el procomún colaborativo.

Sobre el procomún, Rifkin proyecta una nueva sociedad en la cual el "valor de compartición" desplazaría lentamente al valor de intercambio en el mercado; la reputación digital y las monedas virtuales, al dinero; el derecho al acceso, al derecho a la propiedad (pública o privada); el mecenazgo cívico vía *crowdfunding* o similares, al financiamiento bancario o estatal; el tercer sector solidario, al empleo asalariado y al Estado de bienestar. Los capitalistas podrían adaptarse a la nueva economía reconvirtiéndose en empresarios sociales, agregando servicios y soluciones en red, o sufriendo las consecuencias del costo marginal cero como las discográficas o los medios masivos de comunicación.

Aun así, Rifkin prevé que corporaciones como Google o Facebook intentarán cercar el nuevo procomún, no solo con patentes, sino también con plataformas que distraigan y privaticen datos de la red común, como lo viene denunciando Tim Berners-Lee, creador del protocolo http que dio origen a la web. Quienes conocimos la web 2.0 de principios del siglo XXI vivimos la versión digital del comunismo primitivo de los campesinos medievales que usaban las tierras sin dueño para talar, pastar e incluso vivir: entre el vacío legal y el efecto de red, pudimos descargar e intercambiar todo tipo de archivos sin pagar un centavo. A partir de 2011 conocimos nuestro propio cercamiento: a la ofensiva legal por parte de los Estados Unidos (las leyes SOPA y PIPA) siguió el cierre de muchos sitios de descarga (The Pirate Bay, Megaupload, etc.) y la mercantilización de esos consumos vía plataformas de *streaming* como Netflix o Spotify.

La internet energética renovable y descentralizada de Rifkin también tiene sus enemigos. Uno de ellos es la ganadería, que contamina tanto como el parque automotor y consume dos terceras partes del grano

cultivado. Rifkin apuesta por una dieta omnívora que incluya muy pequeñas cuotas de carne. El otro es la energía nuclear. Para ambientalistas como Michael Shellenberger, la energía nuclear tiene menos costo ambiental que los combustibles fósiles y más eficiencia que las renovables, usa recursos naturales mínimos y genera el menor volumen de residuos. Para Rifkin los números no dan: las 439 plantas nucleares del mundo producen solo el 5% de la energía en uso. Para lograr un cambio sustantivo, habría que levantar 2000 plantas más, tres por mes a lo largo de sesenta años, y afrontar no solo los riesgos sino una escasez de uranio para 2030.

Países como Francia todavía basan su desarrollo energético en plantas nucleares. Incluso en una nación subdesarrollada como la Argentina, la energía nuclear no solo estuvo atada a su imaginario de grandeza, desde el proyecto Huemul hasta el Instituto Balseiro, sino que representa una alternativa a megadesarrollos extractivistas como Vaca Muerta. Aun así, América Latina tiene una matriz energética comparativamente limpia que los países sin hidrocarburos ya están explotando: el 40% de la electricidad uruguaya proviene de la energía eólica, y el 8% de la chilena de parques solares. Costa Rica aspira a proveerse íntegramente con energías renovables en 2021. En la Argentina, incluso, ya hay una ley de Generación Distribuida de Energía que conectará paneles solares y molinos de viento de tamaño y costo reducidos a una red de usuario-generadores para que sea posible inyectar eventuales excedentes.

Con todo, el peor enemigo de la sociedad postescasez de Rifkin es ella misma. El materialismo no dialéctico de Rifkin lo lleva a ver el motor del cambio histórico en tecnologías y fuentes energéticas sin preguntarse por las fuerzas sociales que las conducen. La extracción de datos que Berners-Lee denuncia y que Rifkin menciona de pasada es la precondición de la gratuidad aparente de muchas de las plataformas por las que circula el “procomún colaborativo”. La privatización no es un riesgo: es la tendencia propia del sistema. Claro que puede revertirse con decisión política, pero para eso hacen falta actores más precisos que los internautas y su poco comprobable “nueva moral no

individualista". Rifkin disuelve el Estado en el tercer sector y espera que los empresarios se adapten a las nuevas condiciones de unas tecnologías que, por otra parte, controlan. Hasta Chris Anderson asume que la gratuidad de internet es un modelo de negocios y nada hace pensar que una nueva moral vaya a aflorar espontáneamente de allí. Es el riesgo de este tipo de planteos horizontalistas que esperan que las tendencias encuentren por sí mismas su destino cuando, en términos tenísticos, el capital siempre saca.

* * *

Poscapitalismo fue el término que usó a principios de los noventa Peter Drucker, padre del *management* moderno, para definir a una sociedad venidera en que la economía del conocimiento borraría la distinción entre trabajo y capital. Discípulo de Schumpeter y enemigo del Estado de bienestar, Drucker es un autor incómodo para la izquierda, aunque sus conceptos sean más que tentadores. Paul Mason, periodista de *e-business* y corresponsal de la BBC en cada protesta europea luego de la crisis de 2008, empleó el concepto poscapitalismo para recombinar los elementos de la sociedad del costo marginal cero de Rifkin con otro marco conceptual y político. Mientras que Rifkin reproducía las ideas de Harold Hotelling sobre el costo de los servicios públicos durante el New Deal, Mason se interna en el debate entre Nikolai Kondrátiev y Aleksándr Bogdánov sobre la ley del valor y las ondas largas del capitalismo durante la revolución bolchevique. La tasa de ganancia tiende a decrecer por la incorporación de maquinaria (que es un costo) en detrimento del trabajo (que genera valor), pero esa tendencia se revierte con la aparición de nuevas tecnologías, la apertura de nuevos mercados o el desarrollo de nuevos bienes caros. Así, la periodización de Mason no se establece por nuevos medios de energía y comunicación, sino por las ondas largas entre caídas y recuperaciones de la tasa de ganancia: 1790, 1848, 1890, 1945, 2000. El

tema de Mason es esta última onda larga nacida en 2000, la que signa nuestro capitalismo 4.0, sus causas y anomalías.

Como en los otros ciclos, las tecnologías del capitalismo 4.0 también terminan por atentar contra la tasa de ganancia: el costo marginal cero abarata excesivamente los bienes y servicios, la división entre trabajo y capital es difusa y la expulsión de trabajadores por la automatización reduce el volumen de trabajo explotable. Para peor, la tecnología digital es muy accesible y democratiza su uso a costa de la empresa (el procomún de Rifkin). Pero justamente esas particularidades suprimen los mecanismos habituales de adaptación (nuevos bienes, nuevos trabajadores, nuevos mercados). En condiciones normales, una caída de beneficios sin recuperación debería hacer colapsar el sistema. No obstante, el capitalismo 4.0 encontró la manera de sobrevivir y estirar la onda larga formando monopolios sin parangón con ningún poder público para contener la deflación; inyectando capital financiero y deuda para compensar el bajísimo crecimiento, y extrayendo datos de prosumidores para reemplazar el plusvalor. El capitalismo 4.0 de Mason sería así un gólem económico, deforme e inestable, que parasita a toda la sociedad: evasión fiscal, endeudamiento récord, precarización laboral y extracción de datos.

Es claro que el sistema por sí mismo no generará la cuarta revolución industrial que Rifkin espera. Pero Mason, al igual que Marx, encuentra en los intersticios del sistema a los portadores del futuro: esos "jóvenes subempleados, pobres y superinformados son el avatar tanto del problema como de la posibilidad de la solución". Una suerte de "masa marginal digital" que subsiste en la frontera del sistema en gran medida gracias al bajo costo que el propio sistema permite. Mason tampoco se priva de imaginar un cambio moral ("una revolución en las actitudes humanas") como contrapartida de este proceso material, pero su propuesta es esencialmente política: avanzar hacia una forma provisoria de capitalismo que no erradique las fuerzas del mercado de un día para otro, pero que conduzca a una progresiva retracción de la economía de mercado ante el sector

público y el colaborativo. Esta transición controlada suena bastante parecida al modelo tripartito de Singer y Coraggio que vimos en el capítulo 4. La diferencia radica en la importancia concedida a las nuevas tecnologías para avanzar “más allá de la escasez en grandes sectores de la economía”.

Mason también se diferencia de Rifkin en que asigna al Estado un rol más rotundo: no debe planificar resultados, sino precipitar la automatización plena con aumentos salariales y facilitar el divorcio entre trabajo e ingreso con amplios servicios públicos y un ingreso básico. Luego, debe favorecer a un creciente sector no mercantil para que desarrolle nuevas instituciones, formas de propiedad, fuentes de capital y comportamientos productivos, aprovechando los efectos de red de las nuevas tecnologías. Finalmente, debe combatir los monopolios y sus diversas rentas (financiera, inmobiliaria).

Con todo, Mason no logra darle a la crisis climática el lugar que tenía en el diagnóstico y las soluciones de Rifkin. Más bien parece incrustar el tema por compromiso en un relato esencialmente tecnológico y financiero. Si el “enemigo de izquierda” de Rifkin es el ecologismo atómico de Shellenberger, el de Mason es la Teoría Monetaria Moderna de Randall Wray y Stephanie Kelton, que propone sencillamente que el Estado fabrique más dinero, como “proveedor monopolista de su moneda con una capacidad ilimitada para pagar los bienes que desee”. Así se piensa financiar el “Green New Deal” de la joven y radicalizada diputada estadounidense Alexandria Ocasio-Cortez, sin subir los impuestos ni bajar los salarios. Para Mason, esta propuesta significa solo la reproducción del principio de endeudamiento y emisión que existe desde 2008. Por su parte, para cualquier argentino la idea tiene el familiar sabor de la emisión indiscriminada que conocemos a partir de la crisis fiscal y la estanflación crónicas en nuestro país.

También es diferente el enfoque de Mason sobre el fin del trabajo. Firmemente parado en la ley del valor marxista (“la generación de excedente se impulsa extrayendo de los trabajadores más trabajo del necesario para reproducir la fuerza de trabajo”), entiende que con el

capitalismo 4.0, la automatización y el costo marginal cero las reglas cambiaron: para generar un volumen de valor sustentable, la explotación salarial debe complementarse con la explotación financiera vía deuda y la extracción de datos. Ni el aumento salarial ni el tiempo libre pueden atenuar estas formas de explotación no laborales, si se tiene en cuenta la difusa línea que separa el ocio del trabajo. Es necesario ampliar el tiempo de ocio fuera de los ámbitos mercantiles, acelerar la automatización, terminar de separar el ingreso del salario y fomentar todo tipo de actividades no mercantiles.

Así, el poscapitalismo de Mason logra integrar las prácticas no mercantiles de la economía social, el procomún de Rifkin y hasta las *nowtopias* decrecionistas en el cuadro más grande de las nuevas posibilidades tecnológicas. El sistema de energía distribuida y la internet física de Rifkin, por su parte, cumplen la meta propuesta por Sicco Mansholt: "Encontrar formas de producción diferentes, con una planificación central fuerte y un alto grado de descentralización". La sociedad postescasez comienza allí donde el capitalismo no da más –sea por la caída de las ganancias o el agotamiento de los recursos naturales– y su potencial tecnológico acumulado se reorganiza. Como dijimos, en términos sociales requiere separar el ingreso del salario, y generar un nuevo sistema de valores que nos independice de la cultura del trabajo. Ya hablaremos del nuevo sistema de valores; es hora de pensar los riesgos y las alternativas de una sociedad no salarial.

Ingreso básico y ocio civilizatorio

Todos los modelos postescasez parten del supuesto del desempleo tecnológico y la consiguiente necesidad de establecer un ingreso por fuera del salario, llámese ingreso básico universal, renta básica o salario social. Se trata de un tema que parece indisociable de la discusión posmoderna sobre el fin del trabajo pero que hunde sus raíces en lo más profundo de la civilización occidental.

En 483 a.C. los atenienses descubrieron una veta de plata en las minas de Laurium y la Asamblea discutió qué hacer con esa riqueza. Temístocles, líder militar y político, propuso que se emplearan para construir doscientos trirremes; Arístides Lisímaco, su rival, propuso repartir el beneficio entre los ciudadanos. Fue el primer proyecto de ingreso masivo e independiente de cualquier actividad económica de la historia, pero Temístocles se impuso con el voto de los más pobres y Arístides fue condenado al ostracismo. Más adelante, Pericles instituyó el *misthos*, un estipendio por asistir a la Asamblea con el que esperaba facilitar la participación política de los más pobres.

Es difícil ponderar el alcance de estos proyectos de ingreso no salarial en economías precapitalistas que no eran salariales, pero permiten destacar dos rasgos. En primer lugar, parten del supuesto de una riqueza compartida cuyos beneficios deben ser públicos, sea una mina de plata o el tesoro imperial acumulado en Atenas por someter a otras *poleis*. En segundo lugar, son ingresos ciudadanos: no buscan solo sostener económicamente a los más pobres sino integrarlos como sujetos políticos. En el caso ateniense, se trata de su famosa "democracia", que más que un sistema fue un conflictivo proceso de ampliación de los poderes de las instituciones populares en contra de la aristocracia areopagita.

Esta concepción *cívica* del ingreso básico tendría continuadores. En su panfleto *Justicia agraria*, escrito durante su participación en la Revolución Francesa, Thomas Paine proponía crear un fondo nacional y pagar 15 libras a cada mayor de 21 años y 10 libras más a los mayores de 50 "como compensación parcial por la pérdida de su herencia natural causada por la introducción del sistema de propiedad de la tierra". Sobre la misma idea de riqueza compartida de la tierra, Thomas Spence propuso poco después una renta mayor a nivel parroquial, que también incluía a las mujeres.

Encontramos otra tradición de ingreso social en la segunda parte de *Utopía* de Tomás Moro, la sección "no utópica" del libro que critica las desigualdades sociales de Inglaterra y propone satisfacer las necesidades básicas de los más pobres para evitar delitos e indigencia.

Este proyecto, similar al de su contemporáneo español Luis Vives, se explica en el contexto de crisis social y pauperización del siglo XVI. Se trata de una concepción *reproductiva* del ingreso básico, que busca garantizar la subsistencia de los más pobres con un sistema centralizado que los independice del clientelismo y la caridad individual. La Ley Speenhamland, que vimos en el capítulo 2, entronca claramente en esta tradición.

La doble naturaleza, cívica o reproductiva, del ingreso básico explica el ecumenismo y la indefinición de su militancia, que incluye desde anticapitalistas hasta el *Financial Times* y buena parte de la burguesía digital de Silicon Valley, pasando por el posibilismo gradualista que acepta el capitalismo pero no le espanta la idea de restringir progresivamente su funcionamiento.

La concepción reproductiva del ingreso básico se vincula fácilmente con la economía social y solidaria, pero también con los padres fundadores del neoliberalismo. Friedrich von Hayek propuso en 1944 un sustento mínimo universal "capaz de preservar la capacidad de trabajo de cualquier persona". En 1962 Milton Friedman propuso un "impuesto negativo sobre la renta": un subsidio para todos los ciudadanos con ingresos por debajo de un mínimo, fueran desocupados u ociosos voluntarios, que disminuyera en proporción al aumento en los ingresos propios de los beneficiarios. Para Friedman, el subsidio ahorraba los costos administrativos del sistema de protección social y no afectaba el interés del subsidiado en trabajar, porque cualquier actividad remunerada significaba un aumento en su ingreso neto. El impuesto negativo de Friedman fue parte del programa del candidato anticomunista Barry Goldwater y del presidente Richard Nixon.

Esta sinergia entre el ingreso básico y el neoliberalismo quedó en evidencia a mediados de los años ochenta, cuando en medio de la revolución conservadora tres académicos belgas, Philippe Defeyt, Paul-Marie Boulanger y Philippe van Parijs, formaron el Colectivo Charles Fourier (base de la futura Basic Income European Network) y propusieron un subsidio universal a tono con el espíritu de los

tiempos: suprimir todo el sistema de seguridad social, las becas y ayudas, la jubilación y las leyes laborales, a cambio de un pago mensual a cada ciudadano para cubrir sus necesidades fundamentales. Se entienden las suspicacias de la izquierda y el entusiasmo de varios lobos de Wall Street o Silicon Valley ante un ingreso básico de este tipo: arrasar con lo que queda del Estado de bienestar y subsidiar trabajo (y datos) baratos con el erario público.

Por su parte, la concepción cívica del ingreso básico no solo se vincula con el ideal republicano de un ciudadano autónomo y participativo, también se relaciona con el ideal del ocio civilizatorio: la idea de que la creatividad del tiempo libre, y no el trabajo, nos permite realizarnos como personas. Ese ideal campea detrás de las "Posibilidades económicas" de Keynes de 1930 y es explícito en el *Elogio de la ociosidad* de 1932, de su amigo y admirador Bertrand Russell, quien ya en 1918 había propuesto un ingreso básico con este fin. Podemos trazar un arco desde los ensayos a favor de la pereza del siglo XIX (Paul Lafargue, Robert L. Stevenson) hasta la sociología del ocio de los años sesenta (Georges Friedmann, Joffre Dumazedier y Alain Touraine), junto con films y obras de teatro como *Buenas noches, Alejandro* o *La fiaca,* para ver la maduración del ideal del ocio civilizatorio. La crisis de los setenta estuvo a punto de hacerlo realidad: el conservador Edward Heath trató de afrontar la crisis energética británica con una semana laboral de tres días; André Gorz vio en la desindustrialización y el fin del pleno empleo una posibilidad emancipatoria.

Pero, tal como previó Keynes, la sociedad no está preparada para incorporar el ocio. La revolución conservadora de los ochenta reeditó la versión más mojigata de la cultura del trabajo. Ya sabemos que el trabajo, o su simulacro como *bullshit job,* es el mecanismo de disciplinamiento predilecto de la sociedad moderna. Pero conviene recordar que también fue el ariete de las clases trabajadoras para reivindicar su importancia en la sociedad, desde la marcha peronista hasta la *Ontología del ser social* de György Lukács. El trabajo forma parte de la ética e incluso de la antropología de la vieja izquierda y los

populismos clásicos. La creación de más empleo, muchas veces precarizado, fue la manera que encontraron desde el New Labour británico hasta los gobiernos progresistas latinoamericanos para recomponer el tejido social desgarrado por el capitalismo 3.0.

Todo cambió en 2008. La crisis aquí y allá obligó a pensar formas no laborales de integración social. Allá, la idea del ocio civilizatorio retornó en los proyectos de ingreso básico de Rutger Bregman y David Graeber, entre otros. Aquí, la irreductible masa marginal obligó a pensar en bolsones sociales permanentemente fuera del salario. El caso del kirchnerismo en la Argentina es evidente: a la política de distribución salarial del ingreso seguida entre 2003 y 2009 se le agregaron de a poco asignaciones ciudadanas que obligaron a rediseñar toda la base política del proyecto. Si en 2008 la alianza con los sindicatos todavía era fundamental, en 2011 el kirchnerismo rompió con parte del movimiento obrero organizado y optó por recostarse cada vez más en organizaciones sociales de la "economía popular", incluso después de dejar el gobierno en 2015. Aun así, se trató de una transformación no sistemática, improvisada y llena de contradicciones, que con el cambio de gobierno en 2015 se torció hacia un modelo de mera contención. Hoy, una salida puede ser acelerar ese proceso hacia una integración plena de la masa marginal con un ingreso básico cívico, amplio y negociable, que pase de la mera contención reproductiva a la integración cívica, con instituciones y garantías para negociarlo.

Por otra parte, la discusión sobre la riqueza común se ve facilitada por el carácter rentístico y extractivo del capitalismo 4.0. El sol, el viento, la tierra, el subsuelo, la valoración inmobiliaria, el riesgo nuclear y nuestros datos son insumos que o bien tomamos de la naturaleza o bien generamos entre todos. La fuente común de la riqueza 4.0 es transparente, y el debate sobre la manera en que cada ciudadano participará de ella es legítimo. Pero para llegar a ese punto keynesiano de acumulación plena que haga posible el estancamiento óptimo y el ocio civilizatorio, es necesario también ampliar la riqueza colectiva de manera sustentable mediante toda la tecnología

disponible. Como en el caso del ingreso no salarial, aquí también la tarea puede ser acelerar.

7. Aceleracionismo

Si el desarrollo tecnológico del capitalismo opera en contra del propio capitalismo, tal como vimos en el capítulo anterior, la principal tarea anticapitalista sería acelerar el sistema hasta hacerlo morir por una sobredosis de sí mismo. Se trata de un razonamiento herético que, como toda heterodoxia, encuentra sus argumentos en los propios textos canónicos: la primera parte del *Manifiesto comunista* retrata con intensidad lírica a una burguesía que necesita revolucionar incesantemente la economía y la sociedad hasta disolver todo lo material, e invita al proletariado a extender esas fuerzas productivas más allá del capitalismo. Más tarde, Marx saludará el imperialismo británico como acelerador del desarrollo en la India. Y en el "Fragmento sobre las máquinas" especulará con el reemplazo completo del trabajador por la maquinaria. La herejía de la aceleración reaparecerá en el Lenin enamorado de los trust de 1916; en el comisario de Guerra Trotsky y el futurismo soviético, ambos deslumbrados por el fordismo; en el maoísmo occidental y el operaísmo italiano, y, sobre todo, en el giro ultraizquierdista de la filosofía francesa de los setenta.

Más allá del marxismo: deseo y aceleración

La década de los setenta fue el largo estertor de muerte del capitalismo 2.0. Entre el *Álbum blanco* de los Beatles y la disolución de los Sex Pistols, el capitalismo que reconstruyó Europa, industrializó el Tercer Mundo y achicó como nunca la desigualdad social, murió sin una guerra mundial o una revolución que le pusieran fecha de

defunción. Sí hubo terrorismo, estanflación y filosofía, mucha filosofía. En Francia, un conjunto de "jóvenes del 68" se propuso superar la crítica marxista, tan aferrada al historicismo y la racionalidad, incorporando el deseo como factor y la inmanencia como método: la superación del capitalismo debía estar dentro del propio capitalismo.

En 1972 Gilles Deleuze y Félix Guattari publicaron *El Anti-Edipo*. Allí caracterizaron el capitalismo por el doble movimiento de desterritorialización, que disuelve el orden social bajo el flujo de deseo movilizado por el mercado, y la reterritorialización, que repone el orden mediante normas y represión. La apuesta política de *El Anti-Edipo* era desatar la desterritorialización mediante la producción deseante del propio capitalismo, única vía emancipatoria:

> Pero ¿qué vía revolucionaria, hay alguna? ¿Retirarse del mercado mundial como aconseja Samir Amin a los países del tercer mundo, en una curiosa renovación de la "solución económica" fascista? ¿O bien ir en sentido contrario? Es decir, ir aún más lejos en el movimiento del mercado, de la descodificación y la desterritorialización [...]. No retirarse del proceso, sino ir más lejos, "acelerar el proceso".

Dos años después, Jean-François Lyotard criticó *El Anti-Edipo* por entender el deseo como una fuerza exterior al capitalismo, cuando la única economía libidinal posible es el capitalismo mismo, no hay nada afuera. En *La economía libidinal*, llega a afirmar que, durante la Revolución Industrial, los obreros ingleses

> disfrutaron de la destrucción sin sentido de su cuerpo orgánico, que, ciertamente, les fue impuesta; disfrutaron de la descomposición de su identidad personal [...], disfrutaron de las disoluciones de sus familias y pueblos; y disfrutaron del nuevo anonimato aberrante de los suburbios.

Finalmente, en 1976 Jean Baudrillard criticó tanto a Lyotard como a *El*

Anti-Edipo por su apego a la libido como fuerza de oposición cuando la única aceleración que podía hacer implosionar el sistema era la negatividad catastrófica de la muerte y la entropía.

Preocupada por encontrar un potencial subversivo y emancipador dentro del propio capitalismo, la filosofía francesa del deseo había escalado hasta aceptar la destrucción como única salida posible. Sus referentes mezclaron el marxismo con temas nietzscheanos para agregar cuerpo y vitalismo a la política revolucionaria y terminaron recayendo en la versión más teleológica de Marx: aquella que celebra el capitalismo exacerbado como antesala de un sistema nuevo; intensificaron el inmanentismo de Spinoza negando toda solución exterior y trascendente al capitalismo hasta confundir cualquier estrategia política con la propia lógica del capitalismo y festejar cualquier derrota social como una victoria. En 1971 Toni Negri celebró el fin del fordismo como una tendencia que conduciría al comunismo, y en 2001 haría otro tanto con la globalización. Casi como condensación de este ideario, aunque desde un lugar político e intelectual muy diferente, en 1979 el venerable y casi octogenario historiador Fernand Braudel afirmó que el capitalismo abomina del mercado y busca encorsetarlo, regularlo y limitarlo.

La CCRU, historia de una pasión inútil

La dolorosa reestructuración del capitalismo a principios de los ochenta, sumada al clima militarista de la llamada “Segunda Guerra Fría”, parecieron darle la razón a la perspectiva catastrofista de Baudrillard. Sin embargo, en el largo plazo tanto Lyotard como *El Anti-Edipo* previeron la aceleración de las fuerzas financieras y tecnológicas del capitalismo 3.0 de los años noventa. Cada cual asimiló su profecía cumplida de manera distinta: Deleuze y Guattari moderaron su entusiasmo por el capital y mantuvieron su vocación izquierdista,

Baudrillard se acomodó en el dandismo intelectual francés y Lyotard se convirtió en un apologeta del capitalismo global.

Mientras tanto la herejía había cruzado el Canal de la Mancha. La academia británica, hegemonizada por la filosofía analítica, nunca fue muy permeable a las novedades europeas, en general, y francesas, en particular. Uno de los pocos refugios para esos experimentos era la modernista Universidad de Warwick. Allí Nick Land, profesor de la casa, estudiaba a Nietzsche y los filósofos franceses, daba conferencias parado sobre el escritorio, se presentaba como especialista en "estudios sobre el colapso de la civilización occidental" y decía que el capitalismo nunca había podido dar todo de sí frenado por la política, "la última gran indulgencia sentimental de la humanidad". Con todo, Land no dejaba de ser el clásico profesor de humanidades concentrado en autores clásicos y apenas capaz de prender su vieja computadora. Pronto se le unieron la profesora de estudios culturales Sadie Plant y su exalumno Mark Fisher, con las mismas inquietudes que Land pero más tecnófilos y con un acusado interés por la nueva música electrónica: el *house* nacido en los clubes negros entre las ruinas posfordistas de Detroit, y el *jungle*, su traducción británica, la música de las *raves* de la también desindustrializada Mánchester.

Sobre esa agenda, en 1995 el trío formó la Cybernetic Culture Research Unit (CCRU), un grupo de estudios independiente que tras el carisma de Land y el prestigio de Plant reclutó estudiantes inconformistas para pensar el triunfante capitalismo 3.0 y su internet desde un punto de vista menos optimista que la revista *Wired*. La CCRU quería dinamizar el decrépito capitalismo británico mediante una combinación de las transformaciones tecnológicas y económicas de la época con la filosofía francesa, el *jungle* y la nueva ciencia ficción, desde *Terminator 2* hasta *Neuromante*, la novela de William Gibson, y el ciberpunk en general. Ya fuera por el éxtasis bailable o la inmersión tecnológica, esas formas estéticas anticipaban la desmaterialización absoluta del cuerpo, el ego y la sociedad bajo las fuerzas de un mercado que sería incontenible para el capitalismo mismo.

Si bien se adelantó a temas del siglo XXI como las monedas virtuales

o la Inteligencia Artificial, la CCRU no pudo subvertir más que los pasillos de Warwick: sus ciclos de conferencias eran *performances* apenas tolerables; su oficina, una cueva con olor a marihuana y los calzoncillos de Land puestos a secar en la estufa; sus investigaciones empezaron a incluir material como los cuentos de Lovecraft y un lenguaje cada vez más esotérico. La mayoría de los estudiantes y docentes de Warwick odiaban a la CCRU. Plant renunció a la universidad en 1997 y al año siguiente lo hizo Land. El grupo se mudó a una oficina alquilada y se transformó casi en una secta. Hasta que Land tuvo un colapso de anfetaminas en 2000 y desapareció por un tiempo.

* * *

En 2010, el crítico literario Benjamin Noys acuñó el término "aceleracionismo" para el linaje intelectual que iba desde *El Anti-Edipo* hasta la CCRU, tomando el término de *El Señor de la Luz*, una novela de ciencia ficción de 1967. La diáspora de la CCRU llevó aceleracionismo a lugares muy diferentes. Sadie Plant construyó una sólida carrera en estudios culturales y tuvo su cuarto de hora como filósofa mediática; Suzanne Livingston, doctorada con una tesis sobre robotización, trabajó en *marketing* para Sony Ericsson; Steve Goodman hizo carrera como DJ bajo el nombre de Kode9 y fundó el sello de música Hyperdub; Ray Brassier y Iain Hamilton Grant se transformaron en referentes del "realismo especulativo" (una corriente filosófica crítica del giro lingüístico que considera que es posible pensar en una realidad objetiva e independiente del sujeto), etiqueta de la que también abjuraron. A Robin Mackay le tocó ser el nostálgico del grupo: desde su editorial Urbanomic todavía publica material aceleracionista y mantiene contacto con todos los exmiembros.

Land se mudó a Taiwán y luego a Shanghái, para trabajar como periodista *freelance*. En 2004 publicó una nota en el *Shanghai Star* que elogiaba la fusión moderna china del marxismo y el capitalismo como

“el mayor motor político del desarrollo social y económico que el mundo haya conocido”. Más tarde, criticó el miserabilismo trascendental de la izquierda:

> Probablemente habrá siempre un anticapitalismo de moda, pero todos y cada uno de ellos se frenarán mientras el capitalismo –identificándose cada vez más con su propia autosuperación– será siempre, inevitablemente, la última novedad.

El giro a la derecha de Land lo llevó a acercarse al soberanismo racista del movimiento neorreaccionario o NRx, de Mencius Moldbug, del que escribió el manifiesto *The Dark Enlightenment* en 2013. Hoy defiende a Trump y el Brexit por Twitter.

Desde la desintegración de la CCRU, Mark Fisher se dedicó a dar clases donde pudo, combatir la depresión y escribir en su blog *k-punk*. Allí desarrolló una versión amable del método CCRU: analizaba diversos productos pop con el marco conceptual de la filosofía francesa para intensificar y politizar “las dimensiones más desafiantes de la cultura popular”. El giro neoliberal del New Labour y la crisis de 2008 lo convencieron de que el capitalismo no iba a acelerar ningún cambio, sino que inmovilizaba a la sociedad en la resignación. “El aceleracionismo es una máquina para contrarrestar el pesimismo –había dicho Mackay–. Al considerar las posibilidades sin explotar, el presente puede sentirse menos sombrío”. Con ese espíritu, Fisher bregó por una izquierda que abandonara la melancolía y la nostalgia y retomara la promesa incumplida del modernismo.

El aceleracionismo de izquierda

Mientras tanto, en la Universidad de Ontario, Canadá, Nick Srnicek era un estudiante de Ciencias Políticas disconforme con las formas

defensivas que adoptaba la izquierda durante las protestas posteriores a la crisis de 2008 en Londres y Wall Street: movilizaciones y acampes con un discurso autonomista y anticonsumista que a duras penas conectaba con una generación criada bajo la globalización y la internet. En el blog de Fisher, y en su versión de lo que había sido la CCRU, encontró una alternativa. Mudado a Londres, se asoció con Alex Williams, un politólogo laclosiano, y en 2013 publicaron el "Manifiesto por una política aceleracionista", que se apropiaba del término peyorativo de Noys para refundarlo por izquierda sobre la crítica a "la creencia miope, aunque hipnótica", de Land: velocidad no es aceleración, el capitalismo no podrá por sí mismo generar una transición a otro nivel en tanto y en cuanto continúe fijando a sus límites las mismas energías que libera.

El manifiesto parte de la crítica a una izquierda que, luego de años de hegemonía neoliberal, perdió todo dinamismo e imaginación política para refugiarse en la "política folk": enclaves locales de economía popular, horizontalismo y acción directa irreflexiva. Para romper esa inercia, el manifiesto propone tomar el mundo allí donde el neoliberalismo lo dejó y llevarlo más allá de lo que puede tolerar. Esto supone dos principios, uno económico y otro político. El económico se funda en el fabuloso despliegue tecnológico que desató el capitalismo 3.0, ahora traicionado por la "esclavización de la tecnociencia a los objetivos capitalistas" innecesariamente estrechos de "sus valores, sus estructuras de control y sus patologías de masas". El capitalismo se frena a sí mismo, las fábricas robotizadas y la posibilidad de modificar genes conviven con bolsones de malnutrición y extensas jornadas laborales intactas desde la posguerra. La izquierda aceleracionista debe redirigir la base material del neoliberalismo para liberar su potencial sociotecnológico en un sentido emancipador: una sociedad igualitaria, próspera y pluralista.

Claro que esa emancipación tecnológica no opera por sí misma, sino que es necesaria la acción política. Aquí, nuevamente, el modelo es el propio neoliberalismo. La táctica aceleracionista consiste en copiar la infraestructura intelectual de los *think tanks* neoliberales (como la

Mont Pelerin Society) que atravesaron la hegemonía keynesiana de posguerra hasta tomar el mundo mediante una combinación del vanguardismo impenitente ("secretismo, verticalidad y exclusión") con una percepción dinámica y adaptativa de la sociedad: formación de cuadros técnicos, inserción en instituciones de influencia como universidades y medios de comunicación, y difusión de ideas simplificadas y radicalizadas a cargo de voceros provocativos capaces de detectar y ordenar las diversas formas de rebeldía y disconformidad dispersas en la sociedad. "La autoridad del Plan debe ser unida al orden improvisado de la Red", sintetiza el manifiesto. Para ello será necesario formar cuadros en competencias de avanzada (análisis de redes, *big data*, modelos económicos de no equilibrio) e intervenir en los medios de comunicación hasta lograr una "hegemonía tecnosocial tanto en el ámbito de las ideas como en el de las plataformas materiales de producción, finanzas, logística y consumo que pueden ser reformateadas con miras a fines poscapitalistas".

La nueva izquierda se turnó para discutir la propuesta. Mark Fisher escribió su propio manifiesto junto con Jeremy Gilbert, "Reclaim Modernity: Beyond Markets, Beyond Machines". El colectivo feminista Laboria Cuboniks buscó cuadrar aceleracionismo y género en el "xenofeminismo", para romper con todo mandato biológico gracias a las posibilidades tecnológicas. El venerable Toni Negri saludó el manifiesto como un "complemento anglosajón" de su propio comunismo spinoziano. En efecto, el aceleracionismo es inmanentista: se concentra en luchar con el material que le brinda el propio sistema. Aun así, Negri criticó el determinismo casi teleológico de la propuesta y el descuido de la dimensión cooperativa y social. Para ese fin, junto con Tiziana Terranova, propuso considerar el *blockchain* y las monedas digitales como medios para subvertir la hegemonía del capital financiero en favor del común.

La izquierda contra la aceleración

El aceleracionismo de izquierda tiene enfrente una tradición crítica de la velocidad tan antigua como él mismo. El propio Marx del "Fragmento sobre las máquinas" comenzó su vida intelectual como un joven hegeliano preocupado por recuperar la totalidad humana clásica alienada por el mercado, y terminó como un viejo anticapitalista que estudiaba la comuna rural rusa. Walter Benjamin, que tuvo su espasmo aceleracionista en los años veinte, afirmó que quizá la revolución no era la locomotora de la historia sino el intento de la humanidad por activar el freno de emergencia del capitalismo desbocado.

Dos exponentes del pensamiento crítico de posguerra dedicaron toda su carrera a estudiar el efecto social de la aceleración. Paul Virilio, urbanista y compañero de los filósofos franceses del 68, creó la dromología, el estudio de la velocidad social. Virilio consideró que la aceleración económica "hizo volar en pedazos el sistema de producción y de trabajo [...]. Vivimos en una sociedad caótica. La velocidad redujo el mundo a nada". Para Virilio, el drama de la aceleración fue haber perdido el "ritmo social" que las sociedades antiguas reponían con rituales estacionales. Por otro lado, Hartmut Rosa, sociólogo alemán heredero de la Escuela de Fráncfort, encuentra en la "lógica de la aceleración social" el régimen que verdaderamente domina y regula a los sujetos modernos. Invisible, ineludible, omnipotente, apolítica, ni discutida ni teorizada, la aceleración social ejerce una presión totalitaria sobre todos y nos aliena del tiempo, del espacio, de nuestras propias acciones y de los demás.

Toda esa tradición crítica de la velocidad se movilizó contra el aceleracionismo: los decrecionistas Déborah Danowski y Eduardo Viveiros de Castro lo consideraron un "entusiasmo macabro", el filósofo heideggeriano Yuk Hui dijo que la propuesta de liberación universal a través de la tecnología occidental era colonialista, el diputado laborista católico Jon Cruddas, egresado también de Warwick, metió en la misma bolsa el aceleracionismo, a Paul Mason y el transhumanismo para acusarlos de antihumanistas y

“cronocéntricos”: partidarios de la excepcionalidad del presente y sus tecnologías.

Tres críticas parecen particularmente pertinentes para pensar el aceleracionismo desde la periferia. La primera pertenece a Franco Berardi, compañero de ruta de Negri ahora volcado al pesimismo cultural. Para Berardi la desterritorialización no garantiza la emancipación, ni la aceleración asegura el colapso de un capitalismo que ha mostrado sobrada capacidad para beneficiarse de cada catástrofe (incluida la caída de los ya innecesarios gobiernos), mientras el cuerpo social sufre cada ronda de “destrucción creativa” con más segmentación y peores condiciones de vida. Es una historia conocida en la Argentina cíclica, donde tuvimos experiencias aceleradoras de tranco corto y final dramático (1976-1981, 1989-2001, 2016-2018).

La segunda es la espesa crítica filosófica de Ray Brassier. Reconoce que Srnicek y Williams dotaron de racionalismo a la política vitalista de Deleuze y la CCRU, pero se trata de un aporte epistémico, abstracto. Para alcanzar una política emancipadora no basta con una buena práctica epistémica si carece de una teoría de la totalidad que vincule ese saber con prácticas sociales. En un sentido similar, pero más político, apunta la crítica de Benjamin Noys, quien no se limitó a bautizar el aceleracionismo, sino que lo historizó como una reacción recurrente, que empezó con los futuristas italianos de principios del siglo XX y su euforia por enfrentar el desafío del cambio tecnológico sublimándolo para fundirse en él. La “enfermedad del posgraduado”, una fantasía académica para escapar del malestar del trabajo en el capitalismo 4.0.

Sin un sujeto social claro a quien movilizar ni una mirada compleja del rol social de la tecnología, el aceleracionismo acaba como una celebración hiperbólica y reaccionaria del capitalismo existente al estilo de Land, o bien una propuesta de izquierda excesivamente intelectual en el caso del manifiesto de Srnicek y Williams: con la lucha política reducida a conflicto de ideas y una noción de

aceleración tan vaga que no queda claro si es una precondición de la política aceleracionista, su acción o la consecuencia de ella.

¿Para qué nos sirve el aceleracionismo?

Como propuesta política y económica el aceleracionismo es, en el mejor de los casos, vago y confuso; en el peor, directamente dañino. En regiones subdesarrolladas como la nuestra, donde aún quedan muchos estadios de capitalismo por delante, la aceleración parece un proyecto menos subversivo y sus partidarios pueden repetir la historia de muchos marxistas latinoamericanos que acompañaron el desarrollismo de los años sesenta. Es cierto que podemos "saltar etapas" y dejar que la revolución termine el trabajo que el capitalismo nos debe, tal como nos enseñaron los bolcheviques o Mao, pero la sola mención de esos ejemplos debería disuadirnos de tomar esa vía: la industrialización y la colectivización aceleradas del Primer Plan Quinquenal de Stalin y el Gran Salto Adelante del maoísmo generaron un grado absurdo de muerte y destrucción y ni siquiera sirvieron para consolidar un sistema económico estable en el largo plazo.

Tampoco podemos reducir el aceleracionismo a un mero argumento para polemizar con el miserabilismo defensivo de cierta izquierda. En América Latina la "política folk" ha tenido un desempeño notable, tanto con los diversos regímenes populistas que gobernaron por años, como por la relativa capacidad para sostenerse que demostraron varios enclaves de economía social.

Dos años después de la publicación del manifiesto, Srnicek y Williams ampliaron sus ideas en *Inventar el futuro*, un libro en el que evitaron escrupulosamente la palabra "aceleracionismo", "debido al miasma de interpretaciones en disputa que han surgido alrededor del concepto, sin por ello abdicar de ninguno de sus principios". Sin la urgencia altanera del manifiesto, las ideas de Srnicek y Williams se suavizaron y acomodaron dulcemente en el paradigma de la economía postescasez

y el ocio civilizatorio. Se trata de las mismas ideas que defiende, por ejemplo, el periodista y agitador británico Aaron Bastani en su propio manifiesto, cuyo título, si no es menos problemático, al menos resulta mucho más ganchero: "Comunismo de lujo completamente automatizado".

¿Qué nos deja el aceleracionismo, entonces? ¿Por qué incluir este capítulo en el libro? Porque hoy ya todos somos aceleracionistas, intensos de mercado completamente subsumidos en su lógica. El problema es qué hacer con eso que hicieron de nosotros. Aun si aceptamos los sujetos sociales que nos proponen Paul Mason o la economía social, desde la masa marginal hasta el precariado *hipster*, debemos lidiar con dos datos: la inevitable sensibilidad neoliberal que portan y la necesidad de un imaginario atractivo del futuro. Es allí, en el plano de la cultura política, el "nuevo sistema de valores" que reclama la sociedad postescasez, donde el aceleracionismo tiene algo que decirnos.

Comunismo cibernético

Uno de los conceptos que el aceleracionismo hereda de la CCRU es el de "hiperstición": ficciones que motorizan la realidad futura, profecías cumplidas a partir de la retroalimentación del circuito cultural. La hiperstición dota a su proyecto político de un imaginario poderoso sin caer en planteos prefigurativos: la hiperstición es plástica y contingente. Si para la CCRU ese era el poder que expresaba *Terminator*, el aceleracionismo de izquierda busca sus hipersticiones no en la ciencia ficción, sino en el pasado: en aquellas oportunidades perdidas de comunión entre la izquierda y la tecnología. No se trata tanto de una nostalgia sino más bien de lo que Mark Fisher, tomando el concepto de Derrida, llama "hauntología": una ontología de lo fantasmal, de lo que está y no está. De un pasado aún presente o de un futuro que se anuncia. O de ambos.

Los intentos de internet socialista constituyen una hiperstición recurrente del aceleracionismo de izquierda. La historia es conocida: entre 1959 y 1970 la Unión Soviética estuvo muy cerca de desarrollar su propia internet. El impulsor fue Anatoly Kitov, un artillero con inquietudes tecnológicas y temprano lector del pionero de la cibernética Norbert Wiener, que concibió un sistema para perfeccionar la planificación económica y evitar el autoritarismo de la administración centralizada gracias a la capacidad ilimitada de procesamiento de cálculo de la informática. En los años sesenta el físico Viktor Glushkov retomó la idea de Kitov en su "Sistema Automático Socio-Estatal", una especie de sistema nervioso montado sobre el cableado telefónico que conectaría veinte mil computadoras, distribuidas en lugares claves de la producción nacional, con doscientos centros informáticos ubicados en las grandes ciudades, conectados a su vez a un centro único en Moscú, que se limitaría a recibir información y emitir autorizaciones, actualizando constantemente sus datos de la economía planificada.

Como suele pasar con las historias de reformismo soviético, los proyectos de Kitov y Glushkov murieron en los engranajes conservadores de la burocracia. El historiador Benjamin Peters señala una ironía: no fue la autoridad monolítica del Estado la que boicoteó la internet soviética, sino la competencia salvaje entre burócratas de un sistema ya en descomposición. Mientras tanto, en los Estados Unidos, la internet nacía gracias a un sistema de investigación y cooperación muy bien regulado por el Estado.

Hoy la cooperación y la regulación estatal se ven desbordadas por gigantes tecnológicos como Amazon y Google, que tienen mayor poder sobre nuestras vidas que cualquier ministerio soviético. Por otra parte, la tecnología actual hace más factibles los proyectos de economía planificada. Tanto el sistema de crédito social de China como el *e-commerce*, con Amazon a la cabeza, emplean el *feedback* de datos para planificar, orientar, premiar e incluso castigar la conducta económica de sus usuarios. Braudel estaba en lo cierto: el capitalismo abomina de la libertad de mercado.

Según los economistas escoceses Paul Cockshott y Allin Cottrell, los problemas de la economía soviética fueron tanto el resultado de políticas equivocadas como la consecuencia de operar un sistema de planificación centralizada antes de tiempo. En el preciso momento en que el socialismo se derrumbó políticamente, florecía en Occidente la tecnología que podía hacerlo posible materialmente. Sobre esa convicción, en los últimos años una serie de técnicos y teóricos anticapitalistas, con el propio Cockshott a la cabeza, está pensando sistemas económicos no capitalistas sobre las posibilidades del sistema ciberfísico, los desarrollos en programación lineal del matemático soviético Leonid Kantoróvich y el debate sobre el cálculo de precios que mantuvieron el socialista Oskar Lange y el liberal Von Hayek en los años veinte. Veamos solo tres casos, a modo de ejemplo.

Stafford Beer es un sobreviviente de los experimentos de internet socialistas: en 1971 fue convocado por el gobierno de Salvador Allende para que pusiera en práctica su Modelo de Sistemas Viables (VSM, por su sigla en inglés), que permitiría combinar la planificación económica con la autonomía de las partes. El Cybersyn (la contracción de "Cybernetic Synergy") que desarrolló Beer en Chile constaba de una red de quinientos télex que conectaban a las empresas nacionalizadas, un simulador de comportamiento económico y un dispositivo hogareño para que cada ciudadano aprobara o rechazara las decisiones del gobierno, todo coordinado desde una sala de operaciones con una pantalla y comandos sencillos, manejables por un obrero.

Los escasos recursos chilenos y el golpe de Estado de 1973 abortaron el plan, pero Beer continuó el desarrollo teórico de su VSM. En una sociedad cada vez más compleja hay dos maneras de gestionar demandas y necesidades: o se atenúa la variedad, mediante reglas, estándares e instituciones, o se detecta la variedad desde el principio y se rediseña la estructura conforme a ella, haciendo de cada usuario un emisor de órdenes espontáneas. Esta plasticidad sería el ideal de cualquier organización democrática. Para Beer, tanto las instituciones de mercado como aquellas exteriores a él pueden flexibilizarse si

aprovecharan los flujos de información entre el sistema y su entorno. El óptimo del modelo de Beer se alcanza cuando la infraestructura de información está disponible para todos, es decir, cuando una parte de la gestión económica se democratiza radicalmente y por fuera del mercado.

El economista izquierdista estadounidense Daniel Saros propone federar consejos de trabajadores (sindicatos o empresas autogestionadas) en torno a una plataforma-catálogo, similar a una *app store* como Google Play. Allí los consumidores, con una tarjeta de identificación digital, registran sus necesidades en cantidad y calidad. Luego, los consejos de trabajadores procesan toda esa información mediante algoritmos y elaboran un plan. La meta de cada unidad productiva es agotar el catálogo y sobre ese criterio se forman precios. Los consumidores pueden modificar sus pautas de consumo luego de haber registrado sus necesidades, con las debidas bonificaciones y penalidades de cualquier plataforma de *e-commerce*.

Finalmente, Evgeny Morozov, habitual azote de Silicon Valley y su solucionismo tecnológico, se toma de una idea del último Von Hayek: la competencia de mercado como sistema óptimo para descubrir necesidades y gustos dispersos en la sociedad. El mercado, tal como lo concebían los neoliberales, es un ecosistema artificial que nos coordina mediante el intercambio de información en forma de precios. Sin embargo, apunta Morozov, una parte de la información circula fuera del sistema de precios, y otra parte es distorsionada (cuando no inventada) por los propios agentes de mercado, como sucede en las industrias militar, farmacéutica y de comunicación, o en las calificadoras de riesgo. Por eso, Morozov propone una plataforma digital de deliberación democrática para hacer converger las necesidades y los problemas dispersos –a veces invisibles para las burocracias corporativas– y las eventuales soluciones, tan dispersas como ellos en la inteligencia colectiva. Fuera del ámbito comercial, estos descubrimientos no deberían lidiar con problemas como patentes, costo marginal cero, etc.

Difícilmente Cockshott, Beer o Saros, y mucho menos Morozov,

adhieran al ideario aceleracionista. Pero todos ellos responden a los problemas del capitalismo 4.0 activando el recuerdo perdido del OGAS soviético, el Cybersyn chileno, y otras formas de emancipación por la tecnología. Hipersticiones, bolsones del futuro en el pasado que nos permiten imaginar qué hacer. La primera lección aceleracionista es que aun con un sujeto, un programa y un problema a resolver, necesitamos una imagen amable del futuro hacia donde dirigir nuestras energías políticas.

El devenir neoliberal

Si en este capítulo opté por un formato de relato fue para dejar clara la tensión que el aceleracionismo, desde *El Anti-Edipo* hasta el "Manifiesto por una política aceleracionista", tiene con el neoliberalismo. Es la tensión que atraviesa por completo nuestras propias vidas.

Recordemos que la principal diferencia entre el liberalismo clásico y el neoliberalismo es que este último ya no considera el mercado como una institución natural que brota espontáneamente de la conducta humana, sino como un artificio que se impone a fuerza de leyes y reformas hasta adaptar la conducta humana. La libertad debe ser gestionada y planificada; el neoliberalismo no es un conjunto de ideas que se adopta o no: es una fábrica de subjetividad. De nuestra subjetividad.

Ya llevamos más de cuarenta años de vida neoliberal. En este tiempo una parte del tejido social se desacostumbró al trabajo fordista y la sociedad industrial, y la otra ni siquiera llegó a conocerlos. El capitalismo cubrió cada rincón del globo, la mercantilización llegó hasta el fondo de nuestro ser: nuestros datos, nuestro ocio, nuestros gustos, todo fue comoditizado. Pero, como decía Braudel, demasiado mercado resultó nocivo para el capitalismo. Nos hicieron neoliberales y no saben cómo gobernarnos. Sin familia nuclear, sin empleo estable y sin identidades masivas, la gobernanza del capitalismo 4.0 se debate

entre el soberanismo de las nuevas derechas iliberales, el retorno de los monoteísmos en plan de cruzados y el capitalismo de vigilancia de China y Silicon Valley. En todos los casos, el individuo queda reducido a condiciones preliberales a cambio de un cotillón del siglo XX: calles limpias, dirigentes viriles, obreros de bigote y overol con mujer e hijos. Imágenes anacrónicas para consolarnos y distraernos de un capitalismo 4.0 que ya nos gobierna irreversiblemente.

Durante el invierno de 1979, en el alba del capitalismo 3.0, Michel Foucault, en su curso del Collège de France, hizo una genealogía del pensamiento neoliberal y vio en él la posibilidad de una subjetividad más libre. Foucault tuvo en cuenta que el poder es ubicuo y es inútil rebelarse, y asqueado del estatismo tanto soviético como gaullista, valoró el mayor margen de autonomía personal que brindaba la gobernanza neoliberal, más volcada a la sociedad civil, para la experimentación y las minorías. La obra tardía de Foucault, abocada a las tecnologías del yo y el cuidado de sí, está en línea directa con esta valoración.

Hoy sabemos que ese futuro llegó aunque no como Foucault lo esperaba. Pero podemos reformular la esperanza de Foucault para enfrentar el capitalismo 4.0 desde nuestra subjetividad neoliberal. El intento de transformar a cada uno de nosotros en un empresario de sí mismo chocó con la imposibilidad de ampliar el mercado para todos. Los nuevos sujetos neoliberales terminamos reagrupados y movilizados como "planeros", "feminazis", "villeros", "flashmoberos", etc. Las heridas que creíamos nuestras resultaron ser nuestro cuerpo.

No se trata de reivindicar una multitud rizomática y espontánea al estilo de Toni Negri. Tampoco de esperar el "eslabonamiento de demandas" populista de Ernesto Laclau, cuando con Trump y Bolsonaro queda claro que el "significante vacío" puede llenarse con lo peor. Se trata de pensar una estrategia ante el capital y el Estado a partir de lo que ya somos y no de lo que queremos volver a ser. Ante el capital, propuestas como la de Hernán Vanoli de confiar en la movilización que impulsan las marcas de consumo masivo para enfrentar a las plataformas son un ejemplo de la diversidad de tácticas

disponibles. Ante el Estado, renunciar a una agenda paleofordista inviable o con un costo altísimo (como pleno empleo a cambio de precarización) y pensar otra para la sociedad deshilachada y deseante que ya somos (más asignaciones y servicios públicos, buena alimentación, formas de distribuir las rentas inmobiliaria, digital, natural, etc.).

La segunda lección aceleracionista consiste en apropiarnos de la subjetividad que el neoliberalismo nos formateó para enfrentarnos al capitalismo 4.0, asumir lo que hicieron de nosotros para hacer algo con ello. Mientras escribo este párrafo todavía no se apagan las protestas en Chile y Hong Kong, dos laboratorios de neoliberalismo compulsivo que hoy se ven perturbados por movilizaciones sin líderes con los cuales negociar, compuestas por jóvenes que jamás en su vida supieron de otra cosa que no fuera el mercado.

* * *

La apuesta por acelerar las transformaciones tecnológicas y asumir una nueva subjetividad no se agota en el aceleracionismo. Todavía hay quienes quieren traspasar ya no el capitalismo, sino la propia humanidad.

Apéndice II

Transhumanismo[1]

Todos vamos a morir. Algunos lo harán de viejos, en la paz de su hogar y rodeados de sus seres queridos. Probablemente, para ese momento la decadencia física y mental ya no les permita disfrutar de ese hogar ni reconocer a esos seres queridos. Superar ese destino de muerte y decadencia parece la última frontera de emancipación luego de que la pobreza, la desigualdad y la escasez hayan sido superadas. Hay quienes están dispuestos a sacrificar su condición humana con tal de no morir, ni sufrir, ni fallar; personas convencidas de que el cuerpo y la mente pueden mejorarse gracias a la tecnología hasta dejar atrás su naturaleza.

Son los transhumanistas, o simplemente H+, un movimiento intelectual que propone emanciparnos de la naturaleza a través de la tecnología. Una exposición sencilla de sus metas y conceptos es la de Max Tegmark, profesor de física del MIT, quien divide el desarrollo de la vida en tres fases: la *fase biológica*, que empezó con las bacterias hace cuatro mil millones de años; la *fase cultural,* que empezó con la especie humana cuyo hardware es fruto de la evolución pero que pudo diseñar parte de su software, y la *fase tecnológica*, surgida a fines del siglo XX, que permitirá que el humano diseñe tanto su hardware como su software. Superación tecnológica de la naturaleza, metáfora del ser vivo como un dispositivo y autodeterminación total del sujeto, la tipología de Tegmark ya contiene los tres elementos distintivos del transhumanismo: *antinaturalismo*, *materialismo* y, paradójicamente, *humanismo*.

El antinaturalismo supone desacralizar la naturaleza como sistema

equilibrado e inalterable, y habilitar su transformación para garantizarnos una mejor vida y el máximo desarrollo. Desde el lenguaje hasta el marcapasos, el ser humano nunca dejó de incorporar artificios a su condición biológica. En la actualidad, esa ortopedia es una cuestión de supervivencia. El médico francés Laurent Alexandre dice:

> Al debilitarse la selección natural, el deterioro de nuestro genoma afectará particularmente a nuestro sistema nervioso central y a nuestro cableado neuronal. Por esta razón, la tecnomedicina que se anuncia ya no es una opción, sino una auténtica necesidad.

La medicina transhumanista ya no será terapéutica sino mejorativa: no se trata de *curar* disfunciones del cuerpo sino de *mejorar*, incluso *ampliar* sus funciones. El transhumanismo llega a proponer una "eugenesia democrática" que les permita a los padres elegir el diseño genético de sus hijos. Las técnicas de edición genética CRISPR no están lejos de lograrlo.

El materialismo transhumanista entiende que el ser humano no *tiene* un cuerpo, sino que *es* un cuerpo que puede entenderse por completo, y transformarse sin límite, a partir de procesos físicos. A lo largo de la historia, las sociedades siempre intentaron explicarse a sí mismas a través de metáforas con la tecnología más avanzada de cada época. Hoy ese lugar lo ocupa la informática: el *quantified self* transhumanista considera el ser como algo reducible a un conjunto de datos que pueden interpretarse e incluso revertirse mediante el *biohacking*.

Finalmente, el transhumanismo, con su confianza en la razón y la autodeterminación humana, es un heredero paradójico de la tradición humanista occidental.

Del humanismo al transhumanismo

“El transhumanismo hunde sus raíces en el humanismo racionalista”, concluye Nick Bostrom su historia del pensamiento H+. Al transhumanismo le gusta filiarse en el ímpetu emancipador y la fe progresista del humanismo renacentista y el racionalismo moderno. Desde Descartes (1633) a La Mettrie (1750), por ejemplo, hay una tradición en concebir el ser humano como una máquina, concepción que el transhumanismo abraza como antecedente. Sin embargo, la noción de progreso del humanismo moderno era esencialmente histórica y social, y todavía confiaba en la naturaleza, al menos como garante de los “derechos naturales”. Con el transhumanismo la escala del progreso se vuelve evolutiva, trasciende lo social hasta alcanzar lo biológico. Y queda flotando la duda sobre cuál será el destino y los fundamentos de los “derechos humanos” en una sociedad transhumana.

Para el filósofo belga Gilbert Hottois, el transhumanismo es una actualización del humanismo clásico: lo libera del obsoleto imaginario judeocristiano, que se resigna ante una naturaleza humana supuestamente inmutable, y habilita la incorporación de la revolución tecnocientífica al cuerpo y la mente humanos. Pero no traiciona el legado histórico del humanismo: universalismo, libertad, igualdad, justicia, pluralismo, empatía y pensamiento crítico. De lo contrario, dice Hottois, el H+ se transforma en un tecnomisticismo o una ideología apocalíptica. Veremos que eso fue lo que le sucedió finalmente.

Un antecedente más claro y cercano del transhumanismo es el positivismo cientificista que dominó el pensamiento occidental desde fines del siglo XIX hasta la Segunda Guerra Mundial. A la confianza en comprender al ser humano y la sociedad a partir de las ciencias duras, el positivismo le sumaba la vocación por perfeccionarlos: durante estos años los Estados Unidos y Suecia aplican las primeras políticas eugenésicas. Julian Huxley, eugenista convencido y miembro de una auténtica dinastía de darwinistas, fue quien acuñó en 1957 el término “transhumanismo” como ideología alternativa a la religión y el marxismo:

> La especie humana puede, si se lo propone, trascenderse a sí misma, no simplemente de manera esporádica –un individuo aquí de una forma y allá otro individuo de otra–, sino en su integridad como humanidad. Tenemos la necesidad de darle un nombre a esa creencia. Puede ser que "transhumanismo" sea conveniente; el hombre en cuanto hombre, pero que autotrasciende.

Sin embargo, para cuando Huxley escribía su ensayo esas ideas ya estaban completamente desacreditadas. La experiencia del nazismo y la Segunda Guerra Mundial habían anatemizado cualquier experimento de "mejoramiento humano", e incluso transformaron la desconfianza hacia la ciencia y la tecnología en una suerte de sentido común dentro de la izquierda y el pensamiento disidente, desde la Escuela de Fráncfort hasta el ya citado Ivan Illich. Las ideas transhumanistas debieron esconderse en la ciencia ficción, hasta que el optimismo científico de los años sesenta reavivó tímidamente el debate con la obra de Robert Ettinger y Fereidoun M. Esfandiary, rebautizado FM-2030 en referencia al año en que esperaba morir y considerado el padre del transhumanismo moderno. Sin embargo, ese renacimiento transhumanista acusaba el impacto de la contracultura de los años sesenta y setenta, desde la crítica filosófica a la modernidad hasta las nuevas corrientes espirituales de vagos aires orientales.

El nuevo transhumanismo dejaba atrás el acervo filosófico y ético del humanismo y se refundaba en las mismas coordenadas del capitalismo 3.0: la costa oeste de los Estados Unidos a principios de los años noventa.

No quieren morir jamás

Max More llegó a California en 1988, un año antes de que FM-2030

publicara su libro *Are You A Transhuman?* Nacido como Max O'Connor y formado en filosofía en Oxford, More entró en contacto con la cultura futurista californiana y fundó Extropy, un movimiento que abogaba por el optimismo tecnológico y la expansión ilimitada de las capacidades humanas, a tono con la naciente ideología de Silicon Valley. La extropía, un neologismo en oposición a "entropía", pronto tuvo su revista, su manifiesto y un *mailing* que funcionó como fuerza centrípeta del movimiento futurista global. Allí participaron futuros referentes del transhumanismo como el sueco Anders Sandberg. En 1998, Bostrom y el filósofo utilitarista David Pearce fundaron la World Transhumanist Association (WTA) para organizar el movimiento sobre una base global más seria que los foros extropianos. En 2001 la asociación quedó a cargo del sociólogo canadiense James Hughes, y más tarde cambió su nombre a Humanity+.

Si hubiera que definir un programa transhumanista de máxima, sería la inmortalidad. Ya en 1962 Robert Ettinger comenzó a abogar por la criopreservación, que en los Estados Unidos se practica desde 1966. El propio More es CEO de Alcor Life Extension, la compañía de criopreservación más grande del mundo, fundada en 1972. Más recientemente se desarrollaron proyectos para revertir el envejecimiento celular, como la Strategies for Engineered Negligible Senescence del gerontólogo inglés Aubrey de Grey, inspiradora a su vez de la biotecnológica Calico, perteneciente a Google; o los experimentos de la neozelandesa Laura Deming, financiados por Peter Thiel, cofundador de PayPal. Los cruces entre el H+ y la burguesía digital de la costa oeste serán constantes.

Pese a que en abril de 2019 investigadores de la Universidad de Yale lograron revivir células cerebrales de cerdos muertos, no hay un solo científico en el mundo que esté dispuesto siquiera a discutir la inmortalidad. Sin embargo, varios filósofos y pensadores debatieron sus posibles consecuencias sociales, empezando por problemas prácticos como el costo social de mantener ancianos durante siglos o de desplazar la atención desde la terapia de personas al mejoramiento de embriones. Luc Ferry advierte que el costo de la ingeniería genética

produciría nuevas desigualdades entre las familias de distinto nivel de ingresos, al punto de hacer coexistir varias humanidades diferentes, como ya pasó con cromañones y neandertales, con el previsible sometimiento o la extinción de la más débil. Una crítica más existencial fue anticipada por Jorge Luis Borges en su cuento "El inmortal": una vida eterna disuelve nuestra noción de consecuencia, de tiempo y finalmente de identidad.

Esta disolución del yo no parece necesariamente reprobable para la versión más radicalizada del transhumanismo: el posthumanismo.

Del transhumanismo al posthumanismo: la Singularidad

Al igual que los miembros de la comunidad transexual, los transhumanistas se sienten atrapados en el cuerpo equivocado, solo que para ellos todos los cuerpos son equivocados. Los H+ abogan por la "libertad morfológica" de adoptar cualquier soporte físico que la tecnología permita. O ninguno en absoluto. A la hora de despreciar el cuerpo, los transhumanistas apelan a la "paradoja de Teseo": si renovamos todas nuestras células cada siete años, ¿se puede pensar que nuestra identidad reside en esta bolsa de huesos? Pero ¿qué hacer con las células cerebrales, que no se renuevan? En ese punto ciego se cifra la esperanza posthumanista de trascender ya no solo la naturaleza sino también la materia: la emulación cerebral.

A partir de la concepción del ser humano como un dispositivo, un grupo de neurocientíficos trabaja sobre la premisa de entender la actividad cerebral como un software que, si fuera posible escanear el cerebro, podría reproducirse en cualquier plataforma. Si logramos que la música suene igual en un CD, un MP3 o la nube, ¿por qué no podríamos hacer lo mismo con la mente? La mayoría de estas investigaciones se presentan ante la comunidad médica como herramientas de diagnosis y neuroprótesis. Pero muchos sueñan en voz baja con poder escanear un cerebro, emularlo, reescribirlo,

mejorarlo y subirlo a una computadora. No en vano detrás de estos desarrollos también están los dólares de Peter Thiel y su exsocio en PayPal, Bryan Johnson, un convencido de que “todo en la vida es un sistema operativo”. Según Thiel, la computación involucra bits y procesos reversibles, y la biología involucra materia y procesos aparentemente irreversibles, ergo, en la medida en que la computación controle la materia, los procesos biológicos serán reversibles. El posthumanismo es la ideología de un estadio de las fuerzas productivas en el que la principal mercancía es una abstracción sin cuerpo: la información.

Sin embargo, el punto de encuentro más representativo entre la burguesía digital de Silicon Valley y esta versión radical de transhumanismo es Ray Kurzweil, desarrollador tecnológico, empresario, director de ingeniería de Google y profeta de la confluencia final de humanidad y tecnología, la Singularidad. El término “*singularity*” apareció por primera vez en una necrológica de 1958 que el matemático polaco Stanisław Ulam le dedicó a su colega John von Neumann, del Proyecto Manhattan:

> El siempre acelerado progreso de la tecnología y los cambios en el modo de vida humana, la cual da la impresión de aproximarse a una singularidad esencial en la historia de la raza más allá de la cual los asuntos humanos, tal como los conocemos, no podrían continuar.

Kurzweil tomó el concepto en un sentido visionario y militante:

> Gran parte del pensamiento humano es derivativa, baladí y circunscrita. Esto terminará con la Singularidad, la culminación de la fusión entre nuestro pensamiento y existencia biológica y nuestra tecnología, resultando en un mundo aún humano pero que trascienda nuestras raíces biológicas.

El futuro que nos ofrece Kurzweil consiste en flotar como mente perfeccionada por el cosmos, sin gravedad, sin artrosis, sin estupidez ni melancolía.

En el posthumanismo de Kurzweil, el optimismo tecnológico del capitalismo 3.0 convive con un cosmismo panteísta más propio de la *new age*. El periodista irlandés Mark O'Connell concluye que el movimiento transhumanista, pese a su ateísmo rabioso, es una religión, con su comunión (la Singularidad), su transmigración de las almas (la emulación cerebral) y hasta su limbo (la criopreservación). Se trata menos de una iglesia que de un milenarismo, el tecnomisticismo que temía Hottois: un movimiento espiritual acorde con la patología del capitalismo 4.0, que siempre vacila entre el entusiasmo aceleracionista por disolverse en el sistema ciberfísico y el retrogusto apocalíptico por la crisis civilizatoria.

Queda por ver, siguiendo el famoso apotegma de Carl Schmitt, si en esta particular teología secular hay algún concepto político.

Políticas del transhumanismo

Desde sus orígenes en el movimiento Extropy, el transhumanismo tuvo una marcada afinidad con el liberalismo libertario. More es un lector de Von Hayek, Karl Popper y David Friedman. El caso de Thiel es más complejo: no solo se define libertario sino que mantiene contactos con el derechista movimiento neorreaccionario (NRx). Los foros transhumanistas fueron pronto hegemonizados por varones jóvenes autoproclamados libertarios, refractarios al ecologismo y el feminismo, y más de una vez convocaron a neonazis atraídos por las ideas de eugenesia y superioridad humana. Para corregir ese sesgo libertario los transhumanistas europeos fundaron la WTA sobre principios políticos más diversos y advirtieron sobre los riesgos de la tecnología. Bostrom, de hecho, forma parte del grupo de notables que

desde hace un tiempo advierte sobre el riesgo de que la Inteligencia Artificial escape al control humano.

Sin embargo, el verdadero sentido político del H+ no se encuentra en las opciones ideológicas de sus referentes, sino en su proyecto de emancipación de un mundo y una humanidad a punto de colapsar. Si el animalismo planteaba esa liberación extremando la retracción a la naturaleza de la economía social y el decrecionismo, para el transhumanismo se trata de aprovechar las mismas posibilidades tecnológicas que pondera la economía postescasez y acelerarlas más allá de la especie. En ambos casos son humanos que consideran que la humanidad es un problema que hay que solucionar.

La valoración de ese proyecto es diversa. Para Berardi es una forma de retroceder a la naturaleza a través de la tecnología: el proyecto H+ de perfeccionar la inteligencia desacoplándola de la sensibilidad significa desacoplar la racionalidad de mercado de los límites colectivos de la política y allanar el camino para el darwinismo social. O'Connell, por el contrario, señala que el transhumanismo nos propone liberarnos de la naturaleza sometiéndonos a la tecnología, un proyecto que se condice con las formas de control tecnológico desarrolladas por el complejo industrial-militar y Silicon Valley. Los dos principios éticos del capitalismo estadounidense, el individuo y la autosuperación, colisionan en un momento histórico en el que para superarnos quizá debamos dejar de ser individuos. Esa contradicción subyace en la competencia entre el capitalismo estadounidense, hegemónico durante el siglo XX, y el chino... ¿hegemónico durante el siglo XXI?

Para otros, el potencial emancipador del H+ todavía es progresista. Gilbert Hottois abogó hasta el fin de su vida por un transhumanismo socialdemócrata que retomara la tradición de Huxley: "Hay que luchar en dos frentes: el humanista clásico y el transhumanista. Un sueño transhumanista pasa por conciliar individualismo y socialismo". James Hughes, por su parte, propone un "transhumanismo democrático" que garantice mediante políticas públicas la seguridad y el acceso a las

nuevas tecnologías de todos los individuos que quieran controlar sus propios cuerpos, en particular personas con discapacidades.

Una versión más subversiva y libertaria es el movimiento *grinder*: biohackers como Tim Cannon o Lepht Anonym que intervienen sus propios cuerpos con dispositivos en un intento por evitar que Google y otras corporaciones controlen la Singularidad. Si bien son esencialmente performativos y, en términos políticos, no van más lejos que el individualismo anticorporativo, los *grinders* recuperan la apuesta del *Manifiesto cyborg* de Donna Haraway: asumir que la sociedad ya nos hizo posthumanos y usar ese dato para emanciparnos de ella.

Dejar de ser para seguir siendo

No es la primera vez que la lucha por la libertad se pelea dentro del cuerpo. Una tradición olvidada por los transhumanistas es la de los biocosmistas rusos. Varios intelectuales contemporáneos a la revolución de 1917 –como Alexander Svyatogor, Valerian Muravyev o Konstantin Tsiokovsky– intentaron incorporar el mejoramiento humano en la agenda socialista y anticiparon cada uno de los tópicos transhumanistas: la inmortalidad, la reproductibilidad técnica del cuerpo, la colonización física o mental del cosmos. Algunos de los más dinámicos y productivos movimientos sociales de la actualidad se constituyen en torno a problemáticas vinculadas con el control del cuerpo (aborto, identidad sexual, calidad alimentaria). Sin adherir expresamente al H+, el xenofeminismo de Helen Hester o el trabajo de Paul B. Preciado con la testosterona recuperan la idea de emancipar el cuerpo de mandatos pretendidamente naturales como el género o la maternidad.

Sería fácil descartar esos proyectos pensando en los horrores pasados de la eugenesia totalitaria, o en los horrores presentes y futuros por la manipulación genética y una Inteligencia Artificial fuera

de control. Pero el actual direccionamiento político del desarrollo tecnológico define una agenda en la que las corporaciones ya parecen tener un proyecto. Replegarse en argumentos defensivos sería cederles la iniciativa futurista a esos intereses.

Por otro lado, la retracción de la izquierda a posturas reactivas y sacralizadoras de la naturaleza solo la pondrá del lado de conservadores como Leon Kass y Francis Fukuyama, exmiembros del Consejo de Bioética de George W. Bush que combaten el transhumanismo con argumentos del naturalismo aristotélico más rancio: el sacrilegio de alterar una biología que incluye su dotación moral, la *hybris* de abandonar la gratitud por lo dado, la humildad e inocencia de nuestra especie ante una Naturaleza con mayúsculas, sabia y equilibrada. Estos argumentos pueden aplicarse tanto contra la eugenesia como contra la transexualidad. No es ajeno a este naturalismo el auge de la divulgación neurocientífica que difunde explicaciones biologicistas para cada rincón del carácter humano, desde las capacidades hasta las inclinaciones políticas, pasando por la predisposición a la corrupción.

Aferrarse al humanismo naturalista, en un momento en que la naturaleza colapsa por culpa de la humanidad y la tecnología invade el cuerpo y el alma de los seres humanos, parece condenarnos dulcemente a la extinción. Quizá la única manera de abrir un horizonte de expectativas para nuestra especie sea adaptarnos una vez más. De Keynes a los *grinders*, pasando por el aceleracionismo, la lección consiste en enfrentar el capitalismo 4.0 sin miedo a apropiarnos de sus tecnologías y sus formas de subjetividad para superar la escasez y el control; enfrentar la crisis civilizatoria sin temor a pensar un mundo en el que ya no exista la humanidad tal como la conocemos, para hacernos cargo del planeta que hicimos. Dejar de ser para seguir siendo.

Esta razón apocalíptica, esta asunción del fin del mundo sin catastrofismos, es lo que intentaré desarrollar en la parte final de este libro.

---

[1] Una versión de este texto se publicó con el título "¿Hacia un futuro transhumano?" en la revista *Nueva Sociedad*, 283, septiembre-octubre de 2019.

Parte IV

Capitalipsis

Al final de este libro queda claro que las diferentes ideas de futuro que hemos recorrido nos hablan del presente, de sus recursos y posibilidades. Es imposible hacer una síntesis conciliadora de todas: son justamente sus diferencias irreconciliables las que organizan este ensayo. Pero podemos decir que *la economía social nos provee de un sujeto*: la masa marginal que crece en el tejido social, pero también en cada uno de nosotros a medida que el capitalismo 4.0 nos precariza. *El decrecionismo nos da un escenario*, un diagnóstico: el agotamiento de los recursos. Inapelable, imposible de relativizar o deconstruir, un reencuentro con la objetividad de las cosas. *La economía postescasez nos otorga herramientas*: las nuevas tecnologías, los nuevos materiales y formas de organización que se desarrollaron en el capitalismo 4.0 y que podemos tomar para superar sus límites y patologías. *El aceleracionismo nos provee una ideología*, un sistema de valores y de imágenes para encarar la lucha contra la escasez y por el control de aquellas herramientas, mudando la nostalgia en imaginación. *El animalismo y el transhumanismo son* memento mori *civilizatorios*, llevan las propuestas anteriores lo suficientemente lejos como para recordarnos que la humanidad no es el último capítulo de la historia, que la conquista del futuro puede costarnos esta identidad que nos acompañó tanto tiempo.

Sin embargo, por debajo de todas estas posibilidades, nos recorre el fantasma del fin del mundo, del colapso de toda posibilidad. No se trata, como vimos en la primera parte, de la *imposibilidad de pensar el futuro*, sino de *pensar la imposibilidad del futuro*. Se trata de evitar el placer morboso de imaginar el fin de todo para no tener que imaginar nada más, una droga cultural que nos acompaña hace milenios. Pero el

futuro llega igual. Durante las colectivizaciones soviéticas de los años treinta, los campesinos vieron en Stalin al Anticristo que traía el Apocalipsis. El juicio no era inmerecido, era errado: después del fin del mundo el mundo siguió existiendo. Y nosotros vivimos en él, como los campesinos que vivieron sus vidas en las granjas soviéticas que creó el estalinismo. Luego de la caída del comunismo, el gobierno ruso las privatizó y los campesinos, una vez más, resistieron. Un nuevo apocalipsis. Y el mundo siguió existiendo.

Se han escrito muchos libros sobre el fin del mundo, sobre sus posibilidades concretas y sobre su fantasma, los milenarismos antiguos y modernos. En los últimos años se multiplicaron los productos culturales sobre un hipotético colapso de la humanidad. El efecto de semejante intoxicación parece oscilar entre la fascinación morbosa ante un destino contra el que no podemos luchar y el escepticismo que niega todos los problemas y tacha de catastrofista e irracional cualquier diagnóstico. Entre la parálisis y la negación hay una salida más productiva: asumir el fin del mundo para hacer algo con él, lograr pensar un mundo después del fin del mundo. Para eso habrá que hacer una autopsia del Apocalipsis, una idea mucho más moderna y banal de lo que creemos.

Apocalipsis todos los días

A contrapelo de lo que indicaría una teoría apresurada de la modernización, el término "crisis" nació en la Antigüedad como un concepto científico para terminar transformado ya en plena Modernidad en un concepto teológico. *Krísis* proviene del griego *krino,* que significa "separación", "lucha", "decisión". En Grecia tenía un sentido médico y legal: era el estado observable de una enfermedad, necesario para hacer un diagnóstico, o el momento de tomar una decisión judicial que sopesara las pruebas disponibles. En su paso al latín, "crisis" adoptó también un sentido político: el momento previo a

tomar una decisión impostergable. Esta es la acepción que mantuvo durante la Modernidad, cuando la palabra fue incorporada a los diferentes idiomas para designar puntos decisivos de situaciones políticas, militares, diplomáticas. Como los veredictos y las enfermedades, las crisis son recurrentes, cíclicas, se resuelven de a una.

A partir de fines del siglo XVIII, el término "crisis" adquiere otro sentido: es una transformación absoluta, un largo proceso al final del cual ya nada será como antes. Es el sentido que le dieron románticos e ilustrados como Rousseau o Diderot en vísperas de la Revolución Francesa, un cambio histórico universal con mucho de Juicio Final: el momento en el que la humanidad se redime y comienza un Tiempo mejor. Durante el siglo XIX "crisis" se fundió con "revolución" y "conflicto" al punto de utilizarse indistintamente. También en esta época su uso se extendió a la economía.

Desde entonces, el sentido de "crisis" osciló entre el desajuste cíclico que puede y debe resolverse y la transformación definitiva, quizá final, de la sociedad. De alguna manera, el equívoco de Marx después de 1848 fue haber interpretado cada *crisis* como la *Crisis*, viviendo en un estado de apocalipsis permanente. "Una nueva revolución solo es posible como consecuencia de una nueva crisis, pero la una es tan segura como la otra", escribió en 1850. En su intercambio epistolar con Engels en 1857, a la espera de una crisis financiera definitiva, aflora el regodeo morboso con la posibilidad de que el capitalismo cayera por sí mismo, sin importar el costo. "La crisis me resultará físicamente tan agradable como un baño en el mar", escribió Engels desde la gerencia de la empresa familiar en Mánchester.

Hoy sabemos que a la salida de aquella crisis la recuperación de los años sesenta consolidó el capitalismo 1.0 en todo Occidente. Después del fin del mundo, el mundo. Una nueva crisis, mucho más severa, en 1873, inspiró a Marx para dar con "la ley más significativa de la economía política moderna": la tendencia decreciente de la tasa de ganancia, luego incorporada por Engels al tomo III de *El Capital*. La muerte le impidió a Marx ver la resurrección de su enemigo: a la Gran

Depresión de 1873 le siguió el capitalismo 2.0, más dinámico y consolidado que su versión anterior. Aun así, el viejo Engels no abandonó la adicción al apocalipsis y en 1887 escribió que el desarrollo tecnológico de los ejércitos europeos haría de la próxima guerra en el continente un fenómeno de una destrucción sin precedentes: "La devastación de la guerra de los Treinta Años comprimida en tres o cuatro y extendida por todo el continente: hambruna, peste, barbarie generalizada". Veintisiete años después, esa profecía comenzaba a hacerse realidad y era retomada por Rosa Luxemburgo en su Folleto Junius: "socialismo o barbarie", las dos alternativas que según ella tenía la humanidad en vísperas de la Gran Guerra. Nada se pareció tanto al Apocalipsis como los treinta años que pasaron entre 1914 y 1945: guerras, revoluciones, depresiones, genocidios. Pero al final del fin del mundo el capitalismo 2.0 seguía en pie, con la URSS que tomaba sus tecnologías y consumos como parámetro de éxito.

La crisis del capitalismo 2.0 también fue leída como redención y catástrofe. Mientras Gorz y Foucault festejaban el fin de la sociedad salarial y el Estado de bienestar como fundamento para una sociedad más libre, con todo el potencial emancipador que aún rebotaba desde Mayo del 68, el marxismo veía la desintegración de su héroe colectivo, la clase obrera, y dudaba entre el lamento de la Escuela de Fráncfort por la alienación humana y la muerte de la cultura, o la apuesta antihumanista de Louis Althusser y sus discípulos. El capitalismo 3.0 recogió prolijamente esas esquirlas de apocalipsis para construir su futuro.

Hoy, ante el doloroso surgimiento del capitalismo 4.0, las imágenes apocalípticas se agolpan en los productos culturales más diversos, desde series y películas hasta análisis de coyuntura poco inspirados, y también en el final de este libro. Sería mejor empezar a entender que el capitalismo como experiencia consiste en vivir el fin del mundo todos los días. La fusión de los dos sentidos de "crisis", la confusión de Marx al leer cada crisis cíclica como apocalíptica, es la dimensión existencial del capitalismo: si los campesinos de la Edad Media vivían una vida monótona en espera del Juicio Final, nosotros nos

acostumbramos a un Apocalipsis cotidiano que no termina en ningún lado: cambios sociales, aceleración y diagnósticos fatales que pasan de largo. Y el capitalismo 4.0, ante su patología, sus límites objetivos y su crisis civilizatoria, solo puede transformar el fin del mundo en sistema: decisiones dramáticas, descontentos masivos, todo el mundo a la espera de una Tercera Guerra Mundial, una toma de la Bastilla o una peste negra que le pongan fin a esto... pero esas catástrofes no llegan o llegan y se instalan a vivir a nuestro lado. Pensar el futuro hoy requiere pensar después del fin del mundo, porque el apocalipsis ya llegó y nosotros seguimos aquí.

Los fines del mundo

Pensar después del fin del mundo no es fácil. Se trata de evitar el fatalismo, la certeza de que el destino decidirá por nosotros y solo nos queda rezar o hacer bailar el hielo en nuestro vaso de *scotch* con un rictus de cinismo, que no es sino otra forma de rezar. No pretendo tener una respuesta para semejante empresa, pero puedo intentar bocetarla. Para eso deberé tomar una rotonda filosófica.

Quentin Meillassoux y Ray Brassier son dos filósofos realistas, es decir, consideran que existe la realidad más allá del sujeto que la percibe y que es posible acceder a ella por fuera de las representaciones humanas. Puede sonar extraño, pero hace dos siglos que para Occidente la realidad no existe. Después de Kant, la filosofía pasó de pensar las cosas a pensar cómo pensamos las cosas. De manera que no se podía concebir un objeto sin un sujeto que lo pensara. Las cosas en sí, más allá de las representaciones humanas, para Kant eran un misterio; para la fenomenología, no son importantes, y para los herederos de Heidegger, desde Hans-Georg Gadamer hasta Derrida, no existen; las ciencias están demasiado especializadas como para brindar una visión de conjunto y la filosofía de la ciencia es tan poskantiana

como el resto de la filosofía. Hoy golpean a nuestra puerta la crisis climática y la disrupción tecnológica, fenómenos indiferentes a nuestras representaciones. Necesitamos pensar más allá de nosotros mismos.

En 2006 Quentin Meillassoux intentó hacerlo a partir de la evidencia fósil: restos de un mundo ancestral que ningún ser humano pudo percibir. Tomemos un ejemplo: hace poco se descubrió que los dinosaurios tenían plumas. Durante siglos los imaginamos como lagartos enormes pero resulta que siempre fueron como pollos gigantes. Esa realidad existió a lo largo de miles de años, independientemente de los conceptos y representaciones de la humanidad. Pero Meillassoux no quiere esperar a que la realidad se fosilice para encontrarla: espera acceder a las cualidades primarias de los objetos, sus propiedades en sí, mediante las matemáticas; todo lo demás pertenece, para él, a un universo contingente, en el cual todos los principios son variables. Vivimos en el caos, con miles de mundos posibles, y eso es real aunque no lo sepamos.

Ray Brassier tradujo y difundió las ideas de Meillassoux, y las incorporó a su propio plan filosófico. Si la evidencia fósil le permitía a Meillasoux concebir un pasado ancestral por fuera del pensamiento humano, Brassier piensa en una posteridad sin vida humana: la extinción absoluta como posibilidad para concebir un mundo físico sin un solo ser alrededor que pueda pensarlo, para postular así una realidad exterior a nuestras ideas. Durante siglos el mundo fue para la humanidad un lugar misterioso que se explicaba por la magia y la religión. Las ciencias modernas lo desencantaron con explicaciones racionales y materialistas. La apuesta de Brassier es extremar ese desencantamiento hasta extrañar a la materia del pensamiento: en un universo que se rige por los principios impersonales de la física, el lenguaje y las ideas de los homínidos son fenómenos pasajeros. Solo el antropomorfismo kantiano pudo sostener la mentira consoladora de una naturaleza a nuestra medida.

Esta consumación negativa de la Ilustración marca el final del

> sueño de la razón tal y como lo codificó el hegelianismo –para el que la reconciliación entre mente y materia proporcionaba el telos de la historia universal– y el alborear de una inteligencia que está en proceso de desembarazarse de la máscara humana.

El retorno a la realidad de Brassier y Meillassoux es un puente racionalista hacia la nada: las matemáticas como acceso al caos, la física y la química como acceso a un mundo que no es nuestro hogar ni guarda ningún sentido para nosotros. Aun así, imaginar un mundo sin pensamiento humano puede ser el requisito filosófico para concebir un pensamiento sin humanidad, como el que desarrolla la Inteligencia Artificial.

Timothy Morton también es un realista pero, a diferencia de Brassier y Meillassoux, no cree que se pueda acceder a la realidad a través de las matemáticas o las ciencias, porque afirmar que los objetos existen implica asumir que todo lo que existe es un objeto, incluidos nosotros mismos. Y ningún objeto puede conocer plenamente a otro objeto. Todos los objetos son iguales, cualquier objeto puede ser sujeto de cualquier otro, todos tienen conciencia pero ninguno es capaz de entender en todas sus dimensiones a los demás. Nosotros tampoco.

Morton emplea esta ontología orientada a los objetos, según la cual una bacteria o una baldosa cotizan igual que Greta Thunberg o un algoritmo, para pensar una nueva ecología. Para eso desarrolló el concepto de "hiperobjeto": un objeto tan extenso en el tiempo y el espacio que es imposible de percibir o entender en su totalidad. Los hiperobjetos son no-locales y helicoidales: no funcionan como un plano o una línea coherente, sino que se enroscan en sí mismos formando bucles espacio-temporales; es inútil intentar explicarlos a partir de la lógica o la temporalidad humanas. Hiperobjetos son una pandemia, la agricultura, la especie humana o el calentamiento global.

> Los hiperobjetos son los que han traído el fin del mundo. Es obvio que el planeta Tierra no ha explotado, pero el concepto

> de *mundo* ya no es operativo y los hiperobjetos provocaron su desaparición. [...] El fin del mundo ya ha ocurrido y podemos precisar, de un modo inquietante, la fecha en que terminó. Fue en abril de 1784, cuando James Watt patentó la máquina de vapor, un acto que inició el depósito de carbono en la corteza terrestre, es decir, el momento en que la humanidad se volvió una fuerza geofísica a escala planetaria.

Se trata del Antropoceno, la fase geológica signada por la acción humana, otro hiperobjeto que nos envuelve y nos hace pensar en sus propios términos. Es imposible solucionarlo con una decisión individual o local: somos parte de una especie que nos trasciende como individuos y que actúa como una fuerza geofísica. Un proceso que para Morton empezó en el Neolítico, cuando la cultura agrícola nos enseñó a disponer de todo lo que no fuera humano como si se tratara de objetos a nuestro servicio. Ese antropocentrismo nos lleva a pensar en la realidad como construcción social o lingüística: la idea de que el mundo es una pantalla en blanco donde el ser humano proyecta sus representaciones. La propuesta de Morton es un nuevo "pensamiento ecológico" que reconozca que somos un objeto más entre otros objetos no humanos, que estamos compuestos de objetos no humanos. "La ecología, al fin y al cabo –dice Morton– es el pensamiento de los seres a distintas escalas, ninguna de las cuales tiene prioridad sobre las demás". Ese pensamiento requiere ni más ni menos que salir del Neolítico, superar o retroceder doce mil años de historia humana en los que, según Morton, hemos vivido equivocados.

Michaël Foessel es justamente el tipo de filósofo que Meillassoux y Brassier critican. Especialista en Kant, Heidegger y Paul Ricoeur, para Foessel el mundo es una imagen, una construcción para designar todo lo que nos resulta familiar al punto de que ya no lo interrogamos. El "mundo" nos permite producir un efecto de realidad por fuera del lenguaje, y un lugar donde encontrar consenso e intereses comunes por fuera del duro discurso técnico de la filosofía y de las diferentes ciencias. Pero el mundo se acabó.

Con la Modernidad, la idea de un cosmos ordenado en el cual el ser humano ocupa el lugar central se perdió para siempre. La tecnología interfiere en la relación entre nuestra acción y el sentido que le atribuimos, eso que llamamos *experiencia* y que la eficacia y certeza de la técnica, cada vez más separada de las capacidades humanas, se reduce progresivamente. Nuestra experiencia se achica y con ella se extingue nuestro mundo. Es el fin del mundo, de un mundo, aquel que medía lo mismo que la experiencia humana. Sin embargo, para Foessel la pérdida del mundo no equivale a catástrofes ni apocalipsis. El pensamiento catastrófico tiene el mérito de actualizar el futuro, admite Foessel, de volverlo algo tan palpable y cierto como el presente, de transformar lo imposible en necesario. Pero esa necesidad no debe transformarse en un destino ni adoptar el sello del catastrofismo, una tendencia esencialmente antimoderna que hace del futuro un destino inevitable. Por eso Foessel busca una filosofía que piense el mundo después del fin del mundo: un mundo sin cosmos donde el futuro vuelva a estar abierto a la incertidumbre, al horizonte de expectativas que Koselleck cerró con la Modernidad misma. Es una apuesta por la tradición trascendentalista: reconstruir la relación entre el sujeto y el mundo. Es decir, construir un mundo.

Foessel opone su idea de “mundo” a la idea de “vida”: el desarrollo biológico como flujo inevitable, como destino que escapa del control humano. Y la consiguiente animalización del ser humano, como vimos en la segunda parte de este libro. Pero precisamente el proyecto de construir un mundo indiferente a todo lo exterior a la conciencia humana (aunque intente descentrarse de la humanidad), en especial a la vida, nos trajo hasta la crisis climática, la negación de la realidad y el Antropoceno.

* * *

Después de Hegel ya no hubo grandes sistemas filosóficos. Así que no estamos obligados a comprar el porfolio de acciones completo de

ningún filósofo. El nihilismo de Brassier, el primitivismo de Morton y el trascendentalismo de Foessel no solo son irreconciliables entre ellos, sino que son insatisfactorios en sí mismos. Pero su diagnóstico es similar: el fin del mundo ya ocurrió, sea como representación o como materia, y hoy como nunca es algo palpable e intuitivo pensar un planeta sin humanos o una humanidad sin cosmos. Y es lo que hacen estos tres autores: tratar de imaginar el mundo después del fin del mundo. Cualquier política de futuro debe pensarse como postapocalíptica: antes de pensar cómo prolongar el instante previo al colapso, empezar por imaginar cómo será ese no-mundo posterior al colapso para luego retroceder hasta el presente y actuar hacia ese horizonte.

Parásitos del capital desbocado

En este libro sobre ideas de futuro dejé deliberadamente afuera a los llamados “populismos de derecha” o “democracias iliberales”, que a medida que avanza el siglo son cada vez más lisa y llanamente autoritarismos. Es la “galaxia Bannon” de Trump, Putin, Orbán, Salvini, Le Pen, Abascal y Bolsonaro, pero también de los movimientos antiderechos y los viejos y conocidos golpes de Estado y dictaduras. En todos los casos se trata de empoderar la autoridad estatal para retraer la ciudadanía social. No merecen un lugar en este libro porque no portan una idea de futuro. Pese a sus peroratas de grandeza los domina un sentimiento apocalíptico: el viejo mundo está a punto de perecer bajo la inmigración, la homosexualidad, las minorías o el comercio chino. Solo queda acantonarse tras las fronteras y disciplinar a la población para que se prepare para un planeta más chico y violento, apelando a un conjunto de valores e imágenes seguros: la familia patriarcal, la gran aldea, la patria de uniforme.

El destino de extinción, la convicción del Apocalipsis, alimenta la parálisis y el reaccionarismo como un reflejo desesperado por

demorar el final al menos unos segundos. La única alternativa a esa parálisis reaccionaria es atravesar el Apocalipsis, atrevernos a pensar un "planeta sin mundo": la vieja idea de un cosmos a la medida humana no resiste la crisis civilizatoria que vivimos en la actualidad. De un lado, la acción humana ha alterado el funcionamiento geofísico de manera irreversible; del otro, la disrupción tecnológica, la Inteligencia Artificial que hoy reemplaza trabajadores, mañana puede volverse autónoma de todo control humano. El mundo ya no es nuestra casa, mejor pensar en un espacio donde todas las cosas puedan convivir en relativa igualdad: los animales y vegetales, los objetos tecnológicos y los seres humanos o lo que sea que lleguemos a ser en el futuro. Puede que sea un reino de escasez o un reino de abundancia, pero debe ser un reino de igualdad: un comunismo total que ya no se limite a la igualdad entre las personas, sino que se extienda a todos los objetos que nos acompañaron estos siglos y a aquellos que creemos en el camino.

Es un plan maximalista, casi inconcebible, que piensa el futuro más allá de las seis propuestas que estudia este libro para estirar el horizonte de expectativas hasta que ya no estemos en la Tierra porque nos fuimos, nos extinguimos o nos transformamos en otra cosa. Solo así podremos conjurar el pánico apocalíptico y usarlo a nuestro favor, pararnos sin prejuicios ante el mundo que creamos y destruimos, porque hoy las cosas nos hablan: los mares nos inundan, los algoritmos nos reemplazan, el sistema ciberfísico nos hace pensar colectivamente en una red de objetos que puede ser una cárcel o una utopía.

Es también un plan milenario que, aunque empecemos hoy mismo, ninguno de nosotros verá terminado. ¿Qué hacemos mientras tanto con el capitalismo 4.0 y con la Argentina? ¿Cuál es la política postapocalíptica para el tiempo y lugar que nos toca vivir?

No lo sé.

Pero me atrevo a pensar una propuesta un tanto irresponsable. El capitalismo 4.0 es un sistema sumamente inestable que depende de diferentes formas extractivas para funcionar, que amplía la masa

marginal y requiere de condiciones cada vez más excepcionales y violentas para funcionar. En algún momento colapsará o se reordenará en un capitalismo 5.0. O ambas cosas. No tenemos la fuerza para vencerlo, y salir de él es imposible. Debemos gobernarlo: aprovecharlo donde sea necesario, combatirlo donde sea nocivo y regularlo donde sea insuficiente. Y, sobre todo, parasitarlo allí donde podamos: luchar por el ocio civilizatorio y por el control social de las rentas naturales, digitales y financieras, tanto para captarlas y redistribuirlas, como para limitarlas. En fin, contribuir a la muerte lenta del capitalismo 4.0. Como parásitos sin culpa en los intestinos de un monstruo que destruye todo lo que lo rodea, demasiado débiles para derribarlo de un golpe pero con la constancia de acelerar su muerte y transfiguración.

En ese plan parasitario, la Argentina tiene poco que perder. Hace cuarenta años que este país no encuentra su lugar en el mundo. Como si fuera un dispositivo diseñado para el software del capitalismo 1.0 como proveedor de materias primas, se adaptó al capitalismo 2.0 al precio de resetearse en las crisis cíclicas del *stop and go*, pero fue completamente incompatible con el capitalismo 3.0. El 4.0 no permite abrigar muchas ilusiones. Quizás una nueva política energética, más soja y más deuda. Pero si se trata de pensar en términos postapocalípticos, pocas sociedades mejor preparadas que la nuestra para parasitar un sistema inestable y conflictivo: es lo que hacemos desde hace cuarenta años luchando por ampliar derechos, estableciendo ingresos no salariales, captando rentas, movilizando a una masa marginal que no se resigna a serlo. Hace rato que dejamos de ser ejemplo de nada, pero podemos ser un modelo de poscapitalismo.

¿Por qué el capitalismo puede soñar y nosotros no? Este libro intentó demostrar que nosotros también podemos hacerlo. Un nosotros que ya no puede limitarse a la especie humana. Y un nosotros que podrá seguir soñando después del fin del mundo, cuando el capitalismo ya no pueda hacerlo.

Bibliografía

1. Historia de cuatro capitalismos

Banco Mundial (2016), *World Development, Report 2016. Digital Dividends*, Washington, DC, The World Bank.

Beliz, G. y A. Estevadeordal (dirs.) (2017), "Robotlución. El futuro del trabajo en la integración 4.0 de América Latina", *Revista Integración y Comercio*, BID, a. 21, nº 42.

Drath, R. y H. Alexander (2014), "Industrie 4.0: hit or hype?", *IEEE Industrial Electronics Magazine*, 8(2): 56-58.

Landes, D. (1979), *Progreso tecnológico y revolución industrial*, Madrid, Tecnos.

Marx, K. (1985), *Grundrisse. Lineamientos fundamentales para la crítica de la economía política 1857-1858, II*, en *Obras fundamentales de Carlos Marx y Federico Engels*, vol. 7, México, FCE, pp. 105-115.

Polanyi, K. (2011), *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, Buenos Aires, FCE.

2. Patología del capitalismo 4.0

Acemoglu, D. y D. Autor (2010), "Skills, Tasks and Technologies. Implications for Employment and Earnings", *NBER Working Paper*, junio, 4(16.082).

Bunz, M. (2017), *La revolución silenciosa. Cómo los algoritmos transforman el conocimiento, el trabajo, la opinión pública y la política sin hacer mucho ruido*, Buenos Aires, Cruce.

Coremberg, A. (2012), "La productividad de América Latina ante el auge de precios de productos básicos", *Cuadernos Económicos del ICE*, diciembre, nº 84, pp. 123-153.

Frey, C. y M. Osborne (2013), *The Future of Employment. How Susceptible Are Job to Computerisation?*, Oxford, University of Oxford.

— (2016), *Technology at Work v2.0. The Future Is Not What It Used to Be*, Oxford, University of Oxford-Citigroup.

Gordon, R. (2016), *The Rise and Fall of American Growth. The U.S. Standard of Living Since the Civil War*, Nueva Jersey, Princeton University Press.

Graeber, D. (2018), *Trabajos de mierda. Una teoría*, Barcelona, Ariel.

Hobsbawm, E. (1952), "The Machine Breakers", *Past and Present*, febrero, nº 1, pp. 57-70.

Karabarbounis, L. y B. Neiman (2013), "The Global Decline of the Labor Share", *The Quarterly Journal of Economics*, 129(1): 61-103.

Mayinka, J. y otros (2017), *Harnessing Automation for a Future that Works*, enero, McKinsey Global Institute, disponible en <www.globalanalystacademy.com.

McAfee, A. y E. Brynjolfsson (2017), *Machine, Platform, Crowd. Harnessing Our Digital Future*, Nueva York, W. W. Norton & Co.

Milanović, B. (2018), *Desigualdad mundial. Un nuevo enfoque para la era de la globalización*, México, FCE.

Milberg, W. y D. Winkler (2018), *Las cadenas globales de valor. Dinámica de la producción en el capitalismo contemporáneo*, Bernal, UNQui.

Morozov, E. (2016), *La locura del solucionismo tecnológico*, Buenos Aires, Katz-Capital Intelectual.

O'Neil, C. (2018), *Armas de destrucción matemática. Cómo el big data aumenta la desigualdad y amenaza la democracia*, Barcelona, Capitán Swing.

Piketty, T. (2014), *El capital en el siglo XXI*, Buenos Aires, FCE.

Pilling, D. (2013), "Lunch with the FT. Ha-Joon Chang", *The Financial Times*, 29 de noviembre, disponible en <www.ft.com>.

Sadin, É. (2018), *La siliconización del mundo. La irresistible expansión del liberalismo digital*, Buenos Aires, Caja Negra.

Srnicek, N. (2018), *Capitalismo de plataformas*, Buenos Aires, Caja Negra.

Zuboff, S. (2019), *The Age of Surveillance Capitalism. The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*, Londres, Profile Books.

3. ¿Por qué el capitalismo puede soñar y nosotros no?

Claeys, G. (2013), "The Five Languages of Utopia. Their Respective Advantages and Deficiencies; With a Plea for Prioritising Social Realism", en A. Blaim y L. Gruszewska-Blaim (eds.), *Spectres of Utopia*, Fránkfurt, Peter Lang, pp. 26-31.

Fisher, M. (2016), *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?*, Buenos Aires, Caja Negra.

Friedman, Y. (1977), *Utopías realizables*, Barcelona, Gili.

Gatto, E. (2018), *Futuridades. Ensayos sobre política posutópica*, Rosario, Casagrande.

Hartog, F. (2007), *Regímenes de historicidad. Presentismo y*

experiencias del tiempo, México, Universidad Iberoamericana.

Jameson, F. (2009), *Arqueologías del futuro. El deseo llamado utopía y otras aproximaciones de ciencia ficción*, Madrid, Akal.

Koselleck, R. (1993), "'Espacio de la experiencia' y 'horizonte de expectativa', dos categorías históricas", en *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós.

Kosice, G. (1972), *La ciudad hidroespacial*, Buenos Aires, Anzilotti.

Mumford, L. (1965), "Utopia, the City and the Machine", *Daedalus. Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, 94(2): 271-292.

Rosanvallon, P. (2006), *El capitalismo utópico. Historia de la idea de mercado*, Buenos Aires, Nueva Visión.

Rushkoff, D. (2018), "La supervivencia de los más ricos y cómo traman abandonar el barco", *Contexto y acción*, 1º de agosto, nº 180, disponible en <www.ctxt.es>.

Sánchez León, P. (2018), "Presente utópico. Una crítica a la historiografía sobre la 'nueva historicidad'", disponible en <www.academia.edu>.

4. Economía social

Carrasco, C. (2006), "La economía feminista. Una apuesta por otra economía", en M. J. Vara (comp.), *Estudios sobre género y economía*, Madrid, Akal.

Coraggio, J. L. (2009), "Los caminos de la economía social y solidaria", *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, enero, nº 33, pp. 29-38.

Cunca Bocayuva, P. C. (2009), "Trabajo asociado y tecnología. Reflexiones a partir del contexto y de la experiencia de las

Incubadoras Tecnológicas de Cooperativas Populares en Brasil", *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, enero, nº 33, pp. 39-49.

Federici, S. (2018), *El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo*, Buenos Aires, Tinta Limón.

Gago, V., C. Cielo y F. Gachet (2018), "Economía popular. Entre la informalidad y la reproducción ampliada", *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, septiembre, nº 62, pp. 11-20.

Hinkelammert, F. J. y H. Mora Jiménez (2009), "Por una economía orientada hacia la reproducción de la vida", *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, enero, nº 33, pp. 39-49.

Martínez Valle, L. (2009), "La Economía social y solidaria. ¿Mito o realidad?", *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, mayo, nº 34, pp. 107-113.

Muñoz, M. A. y L. I. Villar (2017), "Confederación de Trabajadores de la Economía Popular (CTEP en la CGT). Entre la organización sindical y el conflicto político-social (Argentina, 2011-2017)", *Crítica y Resistencias. Revista de Conflictos Sociales Latinoamericanos*, a. 5, pp. 22-52.

Nun, J. (1969), "Superpoblación relativa, ejército industrial de reserva y masa marginal", *Revista Latinoamericana de Sociología*, julio, vol. 5, nº 2.
— (1999), "El futuro del empleo y la tesis de la masa marginal", *Desarrollo Económico*, 38(152): 985-1004.
— (2010), "Sobre el concepto de masa marginal", *Lavboratorio. Revista de Estudios sobre Cambio Estructural y Desigualdad Social*, nº 23.

Quijano, A. (1970), "'Polo marginal' y 'mano de obra marginal'", en *Imperialismo y marginalidad en América Latina*, Santiago de Chile, Cepal.

Quiroga Díaz, N. (2009), "Economías feminista, social y solidaria. Respuestas heterodoxas a la crisis de reproducción en América

Latina", *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, enero, nº 33, pp. 77-89.

Rourke, T. R. (2016), *The Roots of Pope Francis' Social and Political Thought. From Argentina to the Vatican*, Lanham, Rowman and Littlefield.

Singer, P. (2009), "Relaciones entre sociedad y Estado en la economía solidaria", *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, enero, nº 33, pp. 51-65.

Smith, J. (2013), "'Lost Milk?' Counting the Economic Value of Breast Milk in Gross Domestic Product", *Journal of Human Lactation. Official Journal of International Lactation Consultant Association*, 29(4).

Phillips, L. (2019), "The Degrowth Delusion", *Open Democracy*, 30 de agosto, disponible en <www.opendemocracy.net>.

5. Decrecionismo

Marcuse, H. y otros (1975), *Ecología y revolución*, Buenos Aires, Nueva Visión.

Daly. H. E. (1997), "Georgescu-Roegen versus Solow/Stiglitz", *Ecological Economics*, 22(3): 261-266.

Danowski, D. y E. Viveiros de Castro (2019), *¿Hay mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines*, Buenos Aires, Caja Negra.

Demaria, F., G. D'Alisa y G. Kallis (eds.), *Decrecimiento. Vocabulario para una nueva era*, Barcelona, Icaria.

Díez, L. G. (s.f.), "La paradoja del ecologismo", *Democrecía*, disponible en <www.democresia.es>.

Georgescu-Roegen, N. (1996), *La ley de la entropía y el proceso económico*, Madrid, Fundación Argentaria-Visor.

Gorz, A. (1977), *Ecología y libertad*, Barcelona, Gustavo Gili.
— (1979), *Ecología y política*, Barcelona, Iniciativas Editoriales.

Illich, I. (2012), *La convivencialidad*, Barcelona, Virus.

Milanović, B. (2017), “The Illusion of ‘Degrowth’ in a Poor and Unequal World”, *Globalinequality*, 18 de noviembre, disponible en <www.glineq.blogspot.com>.
— (2018), “Kate Raworth’s Economics Of miracles”, *Globalinequality*, 6 de junio, disponible en <www.glineq.blogspot.com>.

Meadows, D., D. Meadows y J. Randers ([1972] 2012), *Los límites del crecimiento*, Buenos Aires, Taurus.

Pilling, D. (2019), *El delirio del crecimiento*, Barcelona, Taurus.

Sachs, W. (ed.) (1996), *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*, Lima, Pratec.

Summers, L. H. (2014), “US Economic Prospects. Secular Stagnation, Hysteresis, and the Zero Lower Bound”, *Business Economics*, 49(2): 65-73.

Apéndice I. Animalismo

Agamben, G. (2006), *Lo abierto. El hombre y el animal*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.

Donaldson, S. y W. Kymlicka (2018), *Zoópolis. Una revolución animalista*, Madrid, Errata Naturae.

Faria, C. (2015), “‘Liberación Animal’, de Peter Singer: 40 años de controversia”, *Eldiario.es*, 22 de abril, disponible en <www.eldiario.es>.

Fleisner, P. (2010), “Hominización y animalización. Una genealogía

de la diferenciación entre hombre y animal en el pensamiento agambeniano", *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, 15: 337-352.

Kojève, A. (2016), *Introducción a la lectura de Hegel*, Madrid, Trotta.

Low, P. y otros (2012), "The Cambridge Declaration on Consciousness", ponencia en la Francis Crick Memorial Conference on Consciousness in Human and non-Human Animals, Cambridge, Reino Unido, 7 de julio, disponible en <www.fcmconference.org>.

Regan, T. (2016), *En defensa de los derechos de los animales*, México, FCE.

Singer, P. (1999), *Liberación Animal*, Madrid, Trotta.

Steiner, G. (2008), "Del hombre y la bestia", en *Los libros que nunca he escrito*, Madrid, Siruela.

6. Economía postescasez

Anderson, C. (2009), *Gratis. El futuro de un precio radical*, Barcelona, Tendencias.

Belin, H. (2008), "The Rifkin vision. We are in the twilight of a great energy era", *European Energy Review*, julio-agosto, pp. 40-46.

Chernomas, R. (1984), "Keynes on Post-Scarcity Society", *Journal of Economic Issues*, 18(4): 1007-1026.

Dillard, D. (1981), *La teoría económica de John Maynard Keynes. Teoría de una economía monetaria*, Madrid, Aguilar.

Drexler, K. E. (1986), *Engines of Creation. The Coming Era of Nanotechnology*, Nueva York, Anchor, disponible en <www.e-drexler.com>.

Fullwiler, S., S. Kelton y L. R. Wray (2012), “Modern Money Theory. A Response to Critics”, *Working Paper Series: Modern Monetary Theory - A Debate*, enero, 279: 17-26.

Keynes, J. M. (1943), *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero*, México, FCE.

— (1963), “Economic Possibilities for our Grandchildren”, en *Essays in Persuasion*, Nueva York, W. W. Norton & Co., pp. 358-373 [ed. cast.: *Ensayos de persuasión*, Barcelona, Crítica, 1988].

Mason, P. (2016), *Postcapitalismo. Hacia un nuevo futuro*, Barcelona, Paidós.

Montreuil, B. (2011), “Toward a Physical Internet. Meeting the Global Logistics Sustainability Grand Challenge”, *Logistics Research*, 3(2-3): 71-87.

Rifkin, J. (2014), *La sociedad de coste marginal cero*, Barcelona, Paidós.

Shaikh, A. (2006), *Valor, acumulación y crisis. Ensayos de economía política*, Buenos Aires, RyR.

Shellenberger, M. (2017), “Why I Changed My Mind About Nuclear Power”, en *Environmental Progress*, 21 de noviembre, disponible en <www.environmentalprogress.org>.

— (2018), “We Don’t Need Solar And Wind To Save The Climate - And It’s A Good Thing, Too”, *Forbes*, 8 de mayo, disponible en <www.forbes.com>.

Torres López, J. (2019), *La renta básica. ¿Qué es, cuántos tipos hay, cómo se financia y qué efectos tiene?*, Barcelona, Deusto.

Webb, R. (2013), “The Economics of Star Trek. The Proto-Post Scarcity Economy”, *Medium*, 5 de noviembre, disponible en <www.medium.com>.

7. Aceleracionismo

Avanessian, A. y M. Reis (comps.) (2017), *Aceleracionismo. Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo*, Buenos Aires, Caja Negra.

Bastani, A. (2019), *Fully Automated Luxury Communism. A Manifesto*, Londres, Verso.

Beckett, A. (2017), "Accelerationism. How a Fringe Philosophy Predicted the Future We Live in", *The Guardian*, 11 de mayo, disponible en <www.theguardian.com>.

Beer, S. (1983), "The Will of the People", *Journal of the Operational Research Society*, 34(8): 797-810.

Brassier, R. (2014), "Wandering Abstraction", *Mute Magazine*, 13 de febrero, disponible en <www.metamute.org>.

Cruddas, J. (2018), "The Humanist Left Must Challenge the Rise of Cyborg Socialism", *New Statesman*, 23 de abril, disponible en <www.newstatesman.com>.

Fisher, M. y J. Gilbert (2014), "Reclaim Modernity. Beyond Markets, Beyond Machines", *Compass*, octubre, disponible en <www.compassonline.org.uk>.

Foucault, M. (2016), *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*, Buenos Aires, FCE.

Hui, Y. (2016), *The Question Concerning Technology In China. An Essay in Cosmotechnics*, Falmouth, Urbanomic.

Laboria Cuboniks (2018), *The Xenofeminist Manifesto. A Politics for Alienation*, Londres, Verso.

Medina, E. (2013), *Revolucionarios cibernéticos. Tecnología y política en el Chile de Salvador Allende*, Santiago de Chile, LOM.

Morozov, E. (2019), "Digital Socialism. The Calculation Debate in

the Age of Big Data", *New Left Review*, marzo-junio, nº 116-117, disponible en <www.newleftreview.org>.

Noys, B. (2018), *Velocidades malignas. Aceleracionismo y capitalismo*, Madrid, Materia Oscura.

— (2016), "Futures of Accelerationism", intervención en Faster/Slower/Future, Towards Postcapitalism, 22-23 de octubre, Kaaitheater, Bruselas, disponible en <www.academia.edu>.

Peters, B. (2016), "The Soviet InterNyet", *Aeon*, 17 de octubre, disponible en <www.aeon.co>.

Rosa, H. (2016), *Alienación y aceleración. Hacia una teoría moderna de la temporalidad en la modernidad tardía*, Buenos Aires, Katz.

Saros, D. (2014), *Information Technology and Socialist Construction. The End of Capital and the Transition to Socialism*, Londres, Routledge.

Srnicek, N. y A. Williams (2016), *Inventar el futuro. Poscapitalismo y un mundo sin trabajo*, Barcelona, Malpaso.

Virilio, P. (2006), *Velocidad y política*, Buenos Aires, La Marca.

— (2010), "Siempre se infunde miedo en nombre del bien", entrevista con Eduardo Febbro, *Página/12*, 20 de noviembre, disponible en <www.pagina12.com>.

Apéndice II. Transhumanismo

Berardi, F. (2019), "(Sensitive) Consciousness and Time. Against the Transhumanist Utopia", *E-flux*, febrero, nº 98, disponible en <www.e-flux.com>.

Bostrom, N. (2005), "A History of Transhumanist Thought", *Journal of Evolution and Technology*, 14(1).

Kolata, G. (2019), "'Partly Alive'. Scientists Revive Cells in Brains From Dead Pigs", *The New York Times*, 17 de abril, disponible en <www.nytimes.com>.

Diéguez, A. (2018), "La inmortalidad implicaría la desaparición del yo, y solo un yo puede tener experiencias", *Contexto*, 3 de enero, nº 150, disponible en <www.ctxt.es>.

Ferry, L. (2017), *La revolución transhumanista*, Madrid, Alianza.

Groys, B. (ed.), *Russian Cosmism*, Massachusetts, EFlux-MIT Press.

Haraway, D. (1995), *Ciencia, cyborgs y mujeres*, Madrid, Cátedra.

Hottois, G. (2015), "Rostros del trans/posthumanismo a la luz de la pregunta por el humanismo", *Revista Colombiana de Bioética*, 10(2): 175-192.

Hughes, J. J. (2001), "The Politics of Transhumanism", ponencia presentada en el Annual Meeting of the Society for Social Studies of Science, Massachusetts, disponible en <www.changesurfer.com>.

Kurzweil, R. (2012), *La singularidad está cerca. Cuando los humanos transcendamos la biología*, Berlín, Lola Books.

O'Connel, M. (2017), *To be a Machine*, Londres, Granta Books.

Preciado, P. B. (2017), *Testo yonqui. Sexo, drogas y biopolítica*, Buenos Aires, Paidós.

Tegmark, M. (2018), *Vida 3.0. Ser humano en la era de la inteligencia artificial*, Madrid, Taurus.

Ulam, S. (1958), "Tribute to John von Neumann", *Bulletin of the American Mathematical Society*, 64(3): 1-49.

Brassier, R. (2017), *Nihil desencadenado. Ilustración y extinción*, Madrid, Materia Oscura.

Davison, N. (2019), "The Anthropocene Epoch. Have We Entered a New Phase of Planetary History?", *The Guardian*, 30 de mayo, disponible en <www.theguardian.com>.

Foessel, M. (2013), *Después del fin del mundo. Crítica de la razón apocalíptica*, Barcelona, Península.

Haraway, D. (2019), *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*, Bilbao, Consonni.

Meillassoux, Q. (2018), *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, Buenos Aires, Caja Negra.

Morton, T. (2019), *Ecología oscura. Sobre la coexistencia futura*, Barcelona, Paidós.
— (2018), *Hiperobjetos. Filosofía y ecología después del fin del mundo*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.

Shaviro, S. (2015), "Parasites on the Body of Capital", en *No Speed Limit. Three Essays on Accelerationism*, Minesotta, University of Minnesota Press.

Simondon, G. (2015), "Cultura y técnica", en P. Rodríguez, J. Blanco, D. Parente y A. Vaccari (coords.), *Amar a las máquinas*, Buenos Aires, Prometeo.

Svampa, M. (2018), "Imágenes del fin. Narrativas de la crisis socioecológica en el Antropoceno", *Revista Nueva Sociedad*, noviembre-diciembre, nº 278, disponible en <www.nuso.org>.